

1950-1960 年代離散中華人基督徒身份的建構  
—以謝扶雅(1892-1991)為個案研究

何慶昌

宗教研究課程

哲學博士論文

©香港中文大學

2006 年 9 月

(此論文之版權屬香港中文大學所有。  
任何人士如欲發表論文之全部或任何部分，須先獲得研究院院長同意。)





Constructing Chinese Christian Identity in Diaspora  
during the 1950s and 1960s: A Case Study of  
Xie Fuya (1892-1991)

HO Hing Cheong

A Thesis Submitted in Partial Fulfillment  
Of the Requirements for the Degree of  
Doctor of Philosophy  
In  
Religious Studies

©The Chinese University of Hong Kong  
September 2006

The Chinese University of Hong Kong holds the copyright of this thesis. Any person(s) intending to use a part or whole of the materials in the thesis in a proposed publication must seek copyright release from the Dean of the Graduate School.

UMI Number: 3254519

## INFORMATION TO USERS

The quality of this reproduction is dependent upon the quality of the copy submitted. Broken or indistinct print, colored or poor quality illustrations and photographs, print bleed-through, substandard margins, and improper alignment can adversely affect reproduction.

In the unlikely event that the author did not send a complete manuscript and there are missing pages, these will be noted. Also, if unauthorized copyright material had to be removed, a note will indicate the deletion.

**UMI**<sup>®</sup>

---

UMI Microform 3254519

Copyright 2007 by ProQuest Information and Learning Company.

All rights reserved. This microform edition is protected against unauthorized copying under Title 17, United States Code.

ProQuest Information and Learning Company  
300 North Zeeb Road  
P.O. Box 1346  
Ann Arbor, MI 48106-1346

論文評審委員會

吳梓明教授（主席）

賴品超教授（論文導師）

邢福增教授（委員）

王成勉教授（校外委員）

## Thesis / Assessment Committee

Professor Ng Tze Ming Peter (Chair)

Professor Lai Pan-Chiu (Thesis Supervisor)

Professor Ying Fuk Tsang (Committee Member)

Professor Wang Cheng Mian (External Examiner)

## 論文提要

謝扶雅是二十世紀中國的著作甚豐、著名的神學家，但他卻在歷史和神學研究中被忽略。更糟糕的是，研究中國基督教的歷史學家和神學家經常誤解謝扶雅，認為他在 1949 年後只集中基督教與中國文化關係的研究，其本色神學思想忽略了福音信息與現代社會變遷的關係；忽視基督教與中國文化之分別，只求同存異（某些評論者可能認為，他連「存異」也做得不夠），牽強附會中國文化。

本論文研究目的是要指出，這種對謝扶雅普遍的蓋棺定論並沒有建基於嚴謹的歷史研究，對謝扶雅的神學批判也是建基於以上非歷史的假設。本論文的研究目的並不停留於此，本論文進一步要指出，謝扶雅在 1949 年後不單致力於基督教信息和中國文化的溝通，同時一直關注家鄉和客鄉的社會、政治和文化狀況，並致力參與民族和政治運動；其建構的「中華基督教」神學正是驟變處境的產物，也是回應社會變遷的一種處境神學思想。

本論文的研究另外也要指出，歷史學家或神學家在研究和論說傳統中國文化和華人身分的關係時，往往忽略了研究對象(人物或人物的思想)的離散處境。歷史學家或神學家往往忽視了 1950-60 年代華人的離散處境對研究對象(人物或人物的思想)產生的影響，他們不明白離散處境正提供一個對「華人」和「基督徒」身份反省的機會，以致他們不能理解謝扶雅提出「中華基督教」的背境，也不能理解謝扶雅建構的「離散身分」及背後所蘊含的普世性的信仰身分意義。

本論文是要說明，1949 年後謝扶雅在離散處境中透過與海外華人知識份子和基督徒社群的交流，開拓了他對「華人」和「基督徒」身份的離散視野，幫助他形成自身的離散身分和強化其非地域化身分的理解和表述，有異於新儒家知識分子和基督教徒社群主流的詮釋和角度。這種由離散處境而產生對文化和信仰身份的新視野，不是在當時身處內地的華人知識分子和華人基督徒可以創造、經驗和表述的，且對今天國內一些學者強調神學（也有一些學者，如劉小楓，是反對本色神學）必須從中國內地的社會、政治和文化處境來理解、討論和應用仍有借

鑑的地方；也對國內學者理解的中國文化和華人身分觀念，並他們倡議本色神學的相關方法仍然具有參考的價值；更對 1960-70 年代倡議本色神學各類主張提出了重新檢討的必要。

本論文的研究意義並不單要指出，一位重要和具代表性的基督教人物如謝扶雅在過去基督教的神學和歷史研究上被忽略，而是揭示一位身兼離散華人和華人基督徒身份的知識分子，他背後的思想如何在歷史處境中作出貢獻，並提供對華人身分、中國文化和 1949 年後本色神學新向度的理解，這理解有異於過去，並與現代的文化研究、人類學和神學的研究有密切的關係。

## **The Abstract of PhD thesis**

Xie Fuya (1892-1991), one of the most prolific Chinese theologians of the 20<sup>th</sup> century, has so far been largely ignored in the historical or theological studies of Chinese Christianity. Even worse, Xie Fuya has been seriously misunderstood by some historians of Chinese Christianity. Some of them labeled him as a representative of the indigenous theologians who focused exclusively on the relation between Christianity and Chinese culture without any concern for the relevance of the Christian message to the contemporary social change. Some stereotyped him as one of the Chinese Christians who made a far-fetched comparison between Chinese culture and Christianity. However, these prevailing paradigmatic “conclusions” on Xie Fuya are not properly based on in-depth historical investigation and the derived theological criticisms were merely built on some a-historical assumptions.

The present research aims at pointing out that the relevant historical materials do not support the above conclusions—that Xie Fuya did not concern the social and political situation of his homeland and indwelling place(s). In fact, historical evidences show that Xie, as an indigenous theologian, not only spent time on bridging the relation between Christian message and Chinese culture, but also paid much effort in social construction and political participation. All these were done both before and after 1949.

Furthermore, the present research is going to indicate that many historians and theologians have failed to take serious the diasporic context when articulating their concepts of traditional Chinese culture and of the Chinese identity. In fact, Xie Fuya, as a diasporic Chinese after 1949, did not define his Chinese identity and the Chinese culture in territorial or political terms. Instead, he shared the viewpoints of those overseas Chinese who were struggling to survive in diasporic contexts. And his

diasporic experience and horizon generated a critical understanding of Chinese culture and indigenous theology as well as their relationship. Even now, some scholars in Mainland China continue to emphasize that indigenous theology should be understood, discussed and applied within the social, political and cultural contexts of Mainland China only. However, their understandings of Chinese culture and Chinese identity, as well as the related methodology of indigenous theology they have employed, need to be examined critically.

The present thesis aims at investigating how the Chinese Christian intellectual Xie Fuya, responded to a diasporic movement resulting from the drastic political change of China in and after 1949. He tried to construct a unique and new identity that he had never had before—an identity that helped him to face the diasporic environment and generated a new horizon of his understanding of his faith. Showing the contents of this identity; the thesis illustrates how unique Xie's diasporic identity was expressed in the community of Chinese intellectuals and Chinese Christians during the 1950s and 1960s. That identity could not have been created, experienced and articulated by any Chinese and Christians inside Mainland China at that time.

The thesis will argue that it is Xie Fuya's experience of being forced to leave his homeland and the reflection of his Christian thought and experience that helped formulate his diasporic identity. Furthermore, both the fate of Chinese overseas in different areas because of the change of international politics, and the understanding of his own ethnicity and culture through the discourse among the Chinese intellectuals in Hong Kong, helped reinforce the articulation of that dislocating identity.

In addition, the thesis will argue that this diasporic identity constitutes a significant ingredient of Xie Fuya's indigenous theology and contributes to Xie's new understanding of his own indigenous theology of Christianity in a post-1949 diasporic environment. Xie's indigenous theology, especially his theological method, aroused



furious discussion among Chinese Christian intellectuals in and after the 1960s. Such discourse was identified as a significant break of historical continuity between the past generation and the next of Chinese Christian intellectuals in Hong Kong.

The significance of this research does not only rest in its showing that a significant and important figure like Xie Fuya has been neglected in the historical and theological studies of Chinese Christianity in the past; it is significant also because it discloses how the thought behind the identities of a diasporic Chinese and Chinese Christian bears significance in a historical context and contributes to a new understanding of the Chinese identity, the Chinese culture and indigenous theology from a different perspective—which is different from the past and is closely related to cultural, anthropological and theological studies of our times.

## 論文大綱

### 論文提要

#### **The Abstract of PhD thesis**

### 論文大綱

第一章 導言	1
第二章 研究方法	7
2.1 「離散」(Diaspora)	8
2.2 「身份」(Identity)	11
2.3 東南亞華人身份的研究	13
2.4 香港人身份的研究	17
2.5 對寫論文的啓發	20
2.6 小結	21
第三章 回顧和檢討有關謝扶雅及香港基督教歷史的研究	22
3.1. 回顧和檢討有關謝扶雅的研究	22
3.2 檢討香港基督教歷史的研究	45
3.3 小結	52
第四章 有關謝扶雅生平和思想的討論	53
4.1 問題的提出	54
4.2 在離散中關注海內外同胞和教會的信仰身分	56
4.2.1. 一直關注香港的政治和社會問題	56
4.2.2. 一直關注台灣的政治發展	59
4.2.3. 一直關注美國對華政策及國共兩黨所統治的百姓	61

4.2.4. 關注本色教會的信仰身分和使命	63
4.2.5. 分析和討論	67
4.2.6. 小結	70
4.3 在離散中致力承擔溝通宗教和文化的責任	70
4.3.1. 謝扶雅對於西方神學和基督教歷史的理解	71
4.3.2. 溝通基督教與中國文化	76
4.3.3. 分析和補充	83
4.4. 小結	86
<b>第五章 離散的歷史在香港</b>	<b>88</b>
5.1 回顧內地文化人對香港的印象	89
5.1.1 分析 1920-49 年南來香港的文化人	95
5.2 1950-60 年代知識分子關注的議題	98
5.2.1 共產黨在中國的勝利與五四新文化運動的關係	99
5.2.2 批評中國共產黨的統治	102
5.2.3 正視海外的青年學子和知識分子	106
5.2.4 檢討中國傳統文化	111
5.2.5 前瞻：中國文化與現代化的關係	113
5.2.6 尋找人生安身立命的基礎	124
5.3 分析與討論	129
5.4 結論	135
<b>第六章 耶儒議題：中國文化的更新</b>	<b>138</b>
6.1 追求民主自由的共識	138
6.2 儒家沒有為中國文化生產自由、平等和民主	146
6.3 「主體性」的爭議	157

6.4 分析與討論	164
6.5 小結	174
第七章 耶儒對話：儒教 vs. 基督教	176
7.1 人文主義/宗教	177
7.2 人生本位	183
7.3 儒家的三祭	189
7.4 儒教取代基督教——更新中國傳統文化的動力	195
7.5 國人何以不應宗基督教	207
7.6 分析和討論	218
7.7 小結	228
第八章 本色神學的話題	232
8.1 時代處境	232
8.2 謝扶雅與基督教知識分子	236
8.2.1 評論胡簪雲的人文主義	237
8.2.2 關於「中華基督教」	242
8.2.3 《從基督教看中國孝道》的評論	247
8.2.4 道成肉身的爭論	251
8.3 分析與討論	256
8.4 小結	264
第九章 總結	267
附錄	279
參考書目	282

## 第一章 導言

本論文集集中研究謝扶雅(1892-1991年)在二十世紀五十及六十年代的思想及生平。爲什麼謝扶雅在學術研究中那麼重要？爲什麼這二十年那麼重要？這些都是必須回答的問題。謝扶雅的儿子謝景平承認，他父親在基督教圈子中是一個富爭議性的人物。<sup>1</sup>不錯，謝扶雅自嘲自己在正統教會眼中是個異端，<sup>2</sup>是左傾，是過於自由的學者，<sup>3</sup>教人教己不附和潮流和盲從傳統。<sup>4</sup>謝扶雅推廣的本色神學被教會史家評爲對「基督教會與神學發展並無什麼實際的指導能力」，專注的盡是「超越時空、永恆性的文化問題」；<sup>5</sup>其欲建構的本色神學也被神學家評爲欠缺有西方的系統神學模式和將基督教國學化；<sup>6</sup>也有神學家質疑他「用傳統文化造成的本色神學是否真正的本色化神學」，<sup>7</sup>更被本色神學工作者評他的本色神學爲只求同存異，有牽強附會之嫌，失卻基督教的獨特身分。<sup>8</sup>

筆者在閱讀 1950-60 年代謝扶雅著作的文章時，發現謝扶雅所持之本色神學觀點和立場與以上學者的批評有很大的出入，翻查之下，筆者發現學者並未涉獵謝扶雅在 1950-60 年代推廣「中華基督教」的文章，也沒有將 1970 年代和以後謝扶雅的本色神學與 1950-60 年代謝扶雅的本色神學著作進行勘察、比較異同。或者可以這樣說，他們並沒有整體和全面地探討謝扶雅「中華基督教」的神學思想的發展始末，也沒有探討謝扶雅在整段時期(1950-80 年代)的本色神學思想是否存在變化，他們只選取謝扶雅在 1970 年代和以後發表的文章作爲評論的題材，由此而應生的分析和結論需待商榷。

筆者全篇論文集集中在 1950-60 年代謝扶雅的生平和思想，特別是他在當時的

<sup>1</sup> 這是筆者與謝景平電子書信往來時他指出的。(29/4/2006)

<sup>2</sup> 謝扶雅：〈「中國基督教」初論(上)〉《人生》17卷1期(1958.11.16)，頁9。

<sup>3</sup> 謝扶雅：〈科學、民主、基督教〉《大學生活》8卷14期(1962.12.1)，頁22,51。

<sup>4</sup> 謝扶雅：〈自狀(中)〉《人生》19卷12期(1960.5.1)，頁24。

<sup>5</sup> 梁家麟：《徘徊於耶儒之間》，(台北市：宇宙光傳播中心出版社，1997)，頁42。

<sup>6</sup> 吳利明：〈從文化層面探討本色化問題〉《文藝》3期(1982.9)，頁13,14。

<sup>7</sup> 李景雄：〈本色神學——舊耕抑新墾〉《景風》40期(1974.3)，頁9。

<sup>8</sup> 何世明：〈五十及六十年代一些本色神學工作〉《景風》60期(1979.10)，頁11-12。

離散處境中進行各種政治、社會、文化和神學反省的活動，也是以上學者過去完全忽略的。<sup>9</sup>若要作深入勘察、比較謝扶雅前後期思想的異同，也必須先弄清楚1950-60年代謝扶雅的生平和思想。謝氏在此段時期先後漂泊於香港和美國，其發表的文章主要是關注當地的政治、社會和文化問題，更多的是回應與國際形勢、中國內地、台灣、香港等地華人的生活遭遇有關的問題。更重要的是，此段時期謝扶雅發表的文章正記錄了他和同是漂泊海外的新儒家知識份子社群討論的重要議題，一是儒家在中國文化的更新問題，另一是儒家以宗教形式作為更新途徑的可行性，此兩大重要議題正反映了謝扶雅在離散處境面對宗教、民族和文化身分認同的角力，也是他開始以「中華基督教」——一種在離散處境對自身宗教、民族和文化身分認同而作的信仰掙扎和回應。「中華基督教」推廣的對象最初並不是基督徒，而是新儒家知識分子，而謝扶雅的「中華基督教」和有關本色的課題也同時成為基督教社群討論的焦點。故此，若史家忽略這段時期謝扶雅發表關心政治、社會民生、民族和文化前途的文章，便誤以為謝氏「關注的乃由現實的政治社會問題轉為超越時空、永恆性的文化問題」；<sup>10</sup>若神學家忽略此段時期謝扶雅與新儒家知識份子社群對話的內容和基督教社群對有關謝氏「中華基督教」本色神學的討論，便誤以為謝氏將儒家思想牽強附會於基督教，求同存異，失卻基督教的獨特身分。<sup>11</sup>這些誤解意味著以上學者忽略了謝扶雅在此段時期對信仰身份認同和掙扎的歷史記錄，所作的批評純從是否偏離西方基督教教義為標準，抽離了謝扶雅所面對實際的離散處境，甚至對謝扶雅的「中華基督教」本色神學思想欠缺全面的探討，因而造成過去欠缺客觀的判斷。

謝扶雅推廣的「中華基督教」或與此課題有關的討論也集中在1950-60年代，此段時期儒耶對話的記錄在當代新儒家知識份子的後進略有提及，並視之為「比

---

<sup>9</sup> 只有司徒焯正將謝扶雅歸類為「海外流散時期」的本色神學思想研究的代表人物。參氏著：〈近代神學七大路線〉（香港：證道出版社，1978），頁205。

<sup>10</sup> 梁家麟：〈徘徊於耶儒之間〉，頁41。

<sup>11</sup> 何世明：〈五十及六十年代一些本色神學工作〉《景風》60期（1979.10），頁11-12。



較具代表性的論辯」、「不可多見」的「正面會面及論辯」。<sup>12</sup>然而，基督教學者對上述的耶儒對話或論辯消息隻字提及也欠奉。<sup>13</sup>可見，謝扶雅在基督教學術圈子和教會圈子真是富邊緣性的人物。筆者基於自己閱讀所得的印象與以上各方學者評論的出入，加上此段時期(1950-60 年代)盛載著謝氏與新儒家知識份子社群豐富的對話，以及謝氏的「中華基督教」和有關此議題在基督教社群中的豐富討論，並謝扶雅從回應以上兩個社群時表達了他在離散處境建構的華人基督徒身份，正構成了筆者書寫本論文的旨趣，也是成為本論文主題的原因。

雖然謝扶雅在基督教學者眼中是富爭議性的人物，但謝扶雅溝通基督教與中國文化的努力仍然受到學者的重視。何世明指出，謝扶雅是 1950-60 年代從事於本色神學研究和著述的其中較為重要的學者，<sup>14</sup>江日新認同何世明的判斷並指出，謝扶雅是「與胡簪雲、封尚禮、周億孚等人在五、六十年代推動本色神學的重要代表人物」，他更補充，

「這些人中尤以謝扶雅更是積極，他一方面撰文鼓吹『倡導中國人自立自養自傳的中國本色教會』(〈『中華基督教初論』〉)，見謝扶雅 1974：221)，構擬

---

<sup>12</sup> 江日新指出，「有許多人寫了有關『中國文化與基督教』這類標題的書和文章。不過，值得注意的是，這些著作的作者絕大多數都是教界人。其原因似乎與其人同時作為中國人又為基督徒之身分認同的反省，以及剛具雛形的本色化努力有關。但遺憾的是，中國基督徒與堅持中國傳統文化精神價值的哲學家和思想家的正面會面及論辯(辯)，卻是不可多見」。不過，江氏在注釋補充，「比較具代表性的論辯(辯)，依我所知，如有牟宗三與謝扶雅的兩次往還」。參氏著：〈對話律令的可能性和基礎——當代一次儒耶對話的考察〉載入劉述先主編：《當代儒學論集：挑戰與回應》(台北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，1995)，頁 231。另鄭宗義也指出，「考新儒家與基督教對話的歷史，早期唐君毅、牟宗三兩先生均有文章或演講談及基督教，亦與台灣?的華人基督徒學者如謝扶雅等作過討論」，參氏著：〈判斷與會通：論當代新儒家與基督教的對話〉載入賴品超、李景雄編：《耶儒對話新里程》(香港：崇基學院宗教與中國社會研究中心，2001)，頁 327-328。

<sup>13</sup> 專注於耶儒對話研究的李景雄只提及此時期從事本色化神學研究的代表人物，也提及當時中國哲學的代表人物及其 1958 年的《宣言》，但竟沒有報導或提及有關謝扶雅和牟宗三對話的消息，See Peter K. H. Lee, "Preparation for Christian-Confucian Encounter: the Protestant Story," in Peter K. H. Lee ed., *Confucian-Christian Encounters in Historical and Contemporary Perspective* (Lewiston, N.Y.: E. Mellen Press, 1991), 10-28. 有趣的是，李景雄在最近發表的文章中，當敘述漢語神學在香港的發展時，只提及了 1950 年代賈保羅(R. P. Kramers)「曾用中文?(筆者按：英文)翻譯當代新儒家的文化宣言」，完全忽視了謝扶雅與當代新儒家對話的重要歷史記錄。參，李景雄：〈從範式轉移的神學議題觀照漢語神學的演變〉《基督教中國宗教文化研究社通訊》11 期(2006.3)，頁 7。

<sup>14</sup> 參，何世明：〈五十及六十年代一些本色神學工作〉《景風》60 期(1970.10)，頁 10；另參何世明：〈管窺五十及六十年代本色神學工作〉，編載氏著：《基督教本色神學叢談》(香港：基督教文藝出版社，1987)，頁 40-56。

中華基督教神學，並且更據此觀點大量撰寫中國思想的基督教新解，甚至引起此起彼落的『論辯』。<sup>15</sup>

李景雄(Lee, Peter K. H.)的觀察與江日新相同並指出，謝扶雅的耶儒溝通工作影響了在香港從事基督教與中國文化溝通的基督教知識分子。<sup>16</sup>董芳苑提出其獨特的觀點，指出謝扶雅的過程神學，是在大陸變色後中國神學前途一片黯淡中，「在英國殖民地的香港與美利堅合眾國窮其心血努力所創的」，這種神學除了可以補充缺乏基督教救贖教義的中國文化外，更可使「中國儒道佛三教之優美部分接駁基督教」，甚至其關心的人文場合，「實足以躋身亞洲基督教神學之林」，「以期能更進一步開發中華基督教的『場合神學』(contextual theology)」。<sup>17</sup>江日新指出，「正由於他(謝扶雅)不是神學科班出身之故，因此他在接榫於宗教哲學和中國文化傳統而來談『中國本色神學』時，似乎更能夠深入到本國文化以及思惟(維)向度的獨特性所在，並且也更能接手於當代宗教對話的精神、更宏觀地架構基督教在東亞文化圈中所應有的自我造型」。<sup>18</sup>何世明指出，謝氏熱衷從事於溝通基督教和中國文化的工作，是「由於他承受了中國文化中知識份子受命於天的一種使命感；其次便是他深信基督教認為上帝對任何人都有所託付的信仰」。<sup>19</sup>陳榮捷更將謝扶雅列為研究儒家哲學的居美學人。<sup>20</sup>

本論文的論題是要指出，因戰亂而產生離散的處境和經驗，讓謝扶雅在離散中建構自身身份時需要考慮中華民族、中國文化和宗教三者的身分認同來作為流徙過程中安身立命的基礎，而1950-60年代謝氏和新儒家知識分子及基督教知識份子兩個性質不同的他者群體的交往，透過重要議題的討論反映他在離散身分建

<sup>15</sup> 參，江日新：〈謝扶雅的中國本色神學及儒學詮釋——從宗教對話的律令來切磋〉《鵝湖學誌》26期(2001.6)，頁132-133。

<sup>16</sup> 參 Peter K.H. Lee, "Preparation for Christian-Confucian Encounter: the Protestant Story," in Peter K.H. Lee ed., *Christian-Confucian Encounters in Historical and Contemporary Perspective* (New York: The Edwin Mellen Press, 1992), 20.

<sup>17</sup> 參，董芳苑：〈謝扶雅「過程神學」的探討〉《神學論集》34號(1977.12)，頁530,520,531。

<sup>18</sup> 參，江日新：〈謝扶雅的中國本色神學及儒學詮釋——從宗教對話的律令來切磋〉《鵝湖學誌》26期(2001.6)，頁128。(摘要)。

<sup>19</sup> 參，何世明：〈對謝扶雅教授的追思與懷念〉《文藝通訊》(1991.11)，頁2。

<sup>20</sup> 陳榮捷：〈西方對於儒學之研究——(1963)十一月八日在香港東方人文學會演講詞〉《人生》27卷5期(1964.1.16)，頁3-5。



構時宗教、民族和文化身份的互相角力，而 1960 年代末和以後已較少這種交流，也已鞏固了三者的關係，亦即是謝扶雅建構的「中華基督教」徒身分。這身分與過往民國時期中國內地的本色化基督徒身分最大分別在於它是離散處境下的產物，本身已超越了基督教與中國本土地域文化和民族的範疇，而以離散的海外的華人為載體，從流徙過程吸收不同經驗，富普世性的視野。

本論文是以歷史研究為進路的，為這二十年(1950-60 年代)進行橫面的仔細研究，不過，進入這仔細研究之先，筆者先勾畫一個與此時期知識分子有密切關係的時代背景，讓讀者了解此時期知識分子關注的議題，更容易明白謝扶雅在稍後與新儒家知識分子社群討論的議題和雙方的立場背後的理據，從而理解謝扶雅在離散處境中建構的華人基督徒身分。本論文的首章主要說明謝扶雅作為本論文的研究人物的理據，包括揭示過往研究對此人物的扭曲和誤解，需要對此人物重新進行研究，特別是以他的離散處境作為背景來理解他的基督徒身份的建構。第二章主要是說明本論文的研究方法，特別探討「離散」和「身份」兩個觀念，並交代「東南亞華人身分的研究」及「香港人身分的研究」的研究成果，能為筆者在研究時帶來的啟發和參考。第三章主要是對謝扶雅過往的研究進行全面的檢討，也對有關 1950-60 年代的「基督教在香港」的著作進行檢討，尤其是後者，香港相對於其他地方是擁有較多出版和言論的自由，也是基督教與非基督教刊物出版和流通的中心，這些著作如何勾畫該時代和基督教的活動影響著研究者理解 1950-60 年代的香港基督教。第四章主要是整理謝扶雅的生平和思想，素描出謝扶雅一直被學者忽視的輪廓，包括 1950-60 年代他關心國際形勢、社會民生、國家民族和文化的各方面，並透過他處理基督教與中國文化關係而反映其對華人基督徒身分認同的信仰掙扎。第五章先從歷史宏觀角度畧述內地知識分子南來香港的歷史傳統，後從微觀角度考察 1949 年後旅居香港的知識分子關心的課題。第六章和第七章是透過謝扶雅先後與新儒家知識份子社群對儒家思想在中國文化的更新問題，及對儒學以宗教作為更新模式的可行性的討論，來呈現謝氏「中華基督徒」身分的建構。第八章是透過謝扶雅「中華基督教」被基督教社群討論及

他參與基督教社群與此議題有關的討論來反映謝氏「中華基督徒」身分的建構。第六章至第八章除了說明謝氏宗教、民族和文化身份認同的角力外，也指出群體的特性與影響謝氏身分認同的關係，更指出「中華基督教」對「漢與神學」和「華人神學」的助益。第九章是總結，指出謝氏宗教身份在離散處境的具體意義。

## 第二章 研究方法

本論文是以歷史方法進行研究，自然重視資料的蒐集和運用。資料蒐集方面，謝扶雅在不同的離散處境的言行記錄是至為重要的，而謝扶雅在 1950-60 年代先後漂泊於香港和美國，但其大部分發表的文章都集中在香港的某幾份雜誌，包括了《人生》、《祖國》、《大學生活》、《聯合評論》、《自由人》、《景風》、《展望》、《基督教周報》和《大專月刊》等，前五者是沒有宗教背景的雜誌，後四者是有基督教背景的；前者在 1950-60 年代是華人知識分子的讀物和投稿勝地，也是他們討論時事、國家、文化的平台，後者則構成基督教知識分子討論基督教與文化和社會關係的交流平台。這些雜誌之所以重要，是因為它們記錄了他們討論的各種議題和其立場，是對了解 1950-60 年代華人知識分子及基督教知識分子關心的議題和思想的珍貴原始材料，也構成了筆者研究謝扶雅分別與華人知識分子和基督知識分子社群討論各種議題的必須閱讀的原始材料。至於 1973 年以前謝扶雅的文章和著作，大部分收入《南華小住山房》(1974)共六輯的文集，其生平可參考其自傳《巨流點滴》(1970)；謝扶雅在 1974 年或以後發表的文章，主要分散在《謝扶雅晚年文錄》(1977)、《我的四書生活》(1978)、《生之回味》(1979)、《謝扶雅晚年基督教思想論集》(1986)，其後也寫過另一自傳《自辦子至電子：謝扶雅百年生平紀略》(1992)。這些原始材料雖然已超出了本論文的研究時段，但它們卻記錄了謝扶雅對生平事蹟的回憶，也是對照謝扶雅早期思想不可缺少的材料。

本論文是以歷史方法進行研究，由於涉及詮釋「離散」(Diaspora)處境下建構的「身份」(Identity)，必須對「離散」和「身份」兩個重要概念釐清，確定其意義。然而，筆者並不打算將「離散」和「身份」背後的社會學理論或後殖民理論應用到本論文的研究對象和社羣中分析，因為筆者相信，唯有通過仔細閱讀原始資料及對史料系統的整理和嚴謹的分析才可得出穩固的詮釋。各種學科的理论原是從某時某地的實際經驗而形成，但卻不能盡放諸四海。理論的應用雖然有其限

制，但學科本身的各種基本概念仍有參考的價值，故此，筆者在本研究只會借用以上學科對「離散」和「身份」兩個概念的定義性內涵和彼此間之關係作為論文分析和論述時的參考。筆者也會借用「東南亞華人身份研究」和「香港人身份研究」作為研究的參考，原因是前者的研究已有五十多年的經驗，無論在「離散」觀念的澄清和「身份」的多元性研究有很多值得參考的地方；後者是因香港回歸的政治問題而引發近十多年的新興研究，其對「身份」和「流行文化」的形成有獨到的分析。

## 2.1 「離散」(Diaspora)

從事研究「離散」(Diaspora)理論的學者，除了致力研究種族社群遷徙的經驗、特徵及影響外，更透過與其他不同地區的種族遷徙活動進行比較，從而獲取一個普遍被接納和具說服力的定義，得出離散的一些共同特徵等。Gabriel Sheffer 不滿意種族離散(ethnic diaspora)的定義，特別是種族的離散隨著文化適應、同化、被統一而最終消失的說法，Sheffer 遂提出了種族離散群體和客鄉，離散群體和家鄉，家鄉和客鄉等三者之間的相互關係，才是構成離散研究方向的基礎。<sup>1</sup>William Safran 透過比較不同種族的遷徙經驗，列出一些共同特徵，包括離散者/群體一般遷徙到兩個或更多的邊緣地區，保留對家鄉地方、歷史和功績的集體回憶或想像，相信自己不為客鄉完全接納並在客鄉中被隔離或自我疏離，子孫最終會回到祖先家鄉，集體地致力維護家鄉的安全和繁榮，與家鄉保持聯繫。<sup>2</sup>Robin Cohen 在 Safran 理論的基礎上修改其中兩個特徵和額外增加四個特徵，包括家鄉的擴張；尋找工作機會、貿易和殖民的野心；利用共有歷史、共同命運的獨特性來維繫強烈的族群意識；與身處其他地區的同族成員互通聲氣和團結；在客鄉容忍多元主義；尋找獨特、有創意和豐富生活的可能性。<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Gabriel Sheffer, "A New Field of Study: Modern Diasporas in International Politics," in Gabriel Sheffer ed., *Modern Diasporas in International Politics* (London: Croom Helm, 1986), 8-12.

<sup>2</sup> William Safran, "Diaspora in Modern Societies: Myths of Homeland and Return," *Diaspora* 1 (1991): 83-84.

<sup>3</sup> Robin Cohen, "Diasporas and the Nation-State: From Victims to Challengers," *International Affairs*

Kim D. Butler 則提出研究離散的五個方向，一是離散活動的各種原因和條件，二是離散者/群體與家鄉的關係，三是離散者/群體與客鄉的關係，四是離散者或群體間的關係，五是不同離散活動的比較性研究。<sup>4</sup>第一種方向涉及被迫或自願的放逐，離散者或群體與家鄉之關係視乎家鄉情況的轉變，家鄉遭逢政治或社會突變自然影響與離散者或群體之關係；被迫分離和自願放逐需要突顯其分別，因為分離的性質對離散者或群體自身的種族身份和文化的保存或接受客鄉的同化起決定性的作用。第二種方向指出家鄉的建構是重要和基本的，縱然離散者或群體語言、宗教、生活習慣是種族的標記，家鄉仍然是建構離散者或群體自身身份的最重要資源。故此，家鄉的再現(representation)多於真實的家鄉是建構離散者或群體身分工程的重要部分。第三種方向是客鄉可被理解為形成和發展離散者/群體的代理人(agent)，這視乎客鄉如何通過當地群體和其他離散者/群體影響離散者/群體與家鄉的關係。此外，客鄉也可以塑造離散者/群體的身分，發展出多元和異質性的身分。第四種方向是離散者/群體與其他離散者/群體間的交流，以及離散者/群體內部成員的共識是決定他們離散意識的濃厚和淡薄。還有，國際力量也不容忽視，它是塑造離散者/群體的代理人/渠道。<sup>5</sup> Judith T. Shuval 指出，離散是建立在感覺、意識、記憶、神話、歷史等的一種社會建構；離散論述(Diaspora discourse)反映了一種屬於跨民族網絡的意識，包括離散群體保存他們獨特性的意識和對家鄉的濃厚興趣。他們縱然住在某一處，他們同時記憶和嚮往他處。這是因為他們的多元性關係：不單擁有與家鄉二元性關係(binary relation)，更與民族國家內外的離散群體建立周邊和持續性關係。他們透過社會身份的非地域化(deterritorialization of social identity)來挑戰現代民族國家(modern nation states)和其霸權，主張只忠誠於多元性的身分和公民權。<sup>6</sup>不過，Khachig Tololyan 則指出，

---

72:3(1996):515.

<sup>4</sup> Kim D. Butler, *Freedoms Given, Freedoms Won: Afro-Brazilians in Post-Abolition Sao Paulo and Salvador* (New Brunswick, New Jersey: Rutgers University Press, 1998), 225-226.

<sup>5</sup> Kim D. Butler, "Defining Diaspora, Refining a Discourse," *Diaspora* 10:2(2001):201-211.

<sup>6</sup> Judith T. Shuval, "Diaspora Migration: Definitional Ambiguities and Theoretical Paradigm," *International Migration* 38:5(2000):43-45.



離散群體的存在並非需要反對家鄉和客鄉的民族主義或與它們保持屈從的關係，若這些離散者/群體聚結力量，形成國際性聯盟組織，變成一種超越性、無國家(Stateless)的「愛鄉主義」，<sup>7</sup>反過來對抗和造福客鄉和家鄉的政權。Khachig Tololyan 補充，離散有時因為為了家鄉的更新而成為民族運動的思想上、財政上和政治上的支持，孫中山就是一個例子；離散群體或組織的運作可以跨越多元種族的帝國疆界並帶給自身民族各種新意念、金錢和語言。<sup>8</sup>

離散是甚麼？Steven Vertovec 指出，離散可被理解為一種社會形式(social form)，與歷史和地理黏結特定的社會關係，離散的人和群體需要面對家鄉和客鄉的拉力，它可以成為國際金融和財經的新資源和動力；離散也可被理解為一種包括負面和正面的醒覺，負面的醒覺是來自被歧視和拒絕的經驗，正面的醒覺是來自對世界性的歷史傳統的認同，而醒覺是產生自不同地區的聯繫；離散也可被理解為文化生產的形式，包括跨民族性社會和文化現象的生產和再生產。<sup>9</sup>Stuart Hall 指出，離散並非指具體分散的族群，其成員的身分只能夠從神聖家鄉獲得確認。離散經驗是由混雜和多元所構成，離散身分是透過轉化和差異經常地自我生產和更新，各種文化身份也是一樣擁有它的歷史並從歷史中不斷經歷生產和轉化。<sup>10</sup>James Clifford 指出，離散像放逐(exile)假設了遠距離的分隔和禁止回歸，並與其他分散的多元群體保持聯絡，產生以多元地區為背景的離散文化。離散並不需要被特定的地理政治邊界所定義，因為當離散群體與家鄉分開後，他們發現自己與古老國家是在邊境的關係。<sup>11</sup>但是，由於他們對家鄉或漂泊他處的群體的忠誠和聯繫，他們並不像移民(immigrants)容易為暫居地所同化(assimilation)。這種對於同化的抗拒正是一種反民族主義的民族主義(antinationalist nationalism)。但從

<sup>7</sup> Khachig Tololyan, "Rethinking Diaspora(s): Stateless Power in the Transnational Moment," *Diaspora* 5:1(1996):7, 29-30.

<sup>8</sup> Khachig Tololyan, "The Nation-State and Its Others: in Lieu of a Preface," *Diaspora* 1:1(1991):5.

<sup>9</sup> Steven Vertovec, "Three Meanings of 'Diaspora,' Exemplified among South Asian Religions," *Diaspora* 6:3 (1997):279, 281-282, 289.

<sup>10</sup> Stuart Hall, "Cultural Identity and 'Diaspora,'" in Jonathan Rutherford ed., *Identity: Community, Culture, Difference* (London: Lawrence & Wishart, 1990), 235, 225.

<sup>11</sup> James Clifford, "Diasporas," *Cultural Anthropology* 9(1994): 304.

另一方面來說，各種離散的文化形式(diasporic cultural forms)在多元而黏附的跨民族網絡開展和建立，吸納和排拒客鄉和其規範，特別是民族國家的規範(norms of nation-states)。<sup>12</sup>William Safran 指出，離散群體或成員最終不會返回家鄉，原因是他們已沒有家鄉可以返回，就算家鄉仍然存在，已不是一個他們在政治、思想或社會可以認同和歡迎他們的地方。與此同時，回歸家鄉的神話成爲鞏固離散群體種族意識的力量。<sup>13</sup>

綜觀以上幾位學者對離散的理解，仍然離不開離散群體、家鄉和客鄉三個基本元素及其內在和相互之間的關係。離散群體的論述(包括：離散群體對自身的獨特意識、非地域性的各種社會身分、離開家鄉的原因或條件、與家鄉和客鄉保持對抗或和諧關係、與其他離散群體的關係等)；家鄉對離散群體的意義(包括：成爲記憶或想像的對象、文化和種族身分建構的資源、維護和向外擴張的動力、與其他離散群體建立關係的基礎)；客鄉對離散群體意義(包括：對離散群體的接納和排拒、對離散群體的政策驅使他們建構(非地域性的)各種社會身份、成爲離散群體對家鄉想像的代理人/橋樑)。在離散群體、家鄉和客鄉三個基本元素之外，還需要涉及國際力量(包括：全球化、國際關係、國際性的政治或經濟組織的影響)，它也是扮演著離散群體對家鄉想像的代理人/橋樑角色。

## 2.2 「身份」(Identity)

「身份」有自我身分(self identity)和社會身分(social identity)之分，前者是我們對自己擁有的觀念，後者是別人對我們的期望和意見而形成的。個人身份也可以說是關於自我的思考模式，是自我創造的產物，這創造是一個沒有終結的過程。另一方面，一己的社會身分是社會建構的。身份的再現(representation)離不開文化論述而獨立存在，所以身份是個人的，社會的，也是文化的。<sup>14</sup>一己也受不同

<sup>12</sup> James Clifford, "Diasporas," *Cultural Anthropology* 9(1994): 307-308.

<sup>13</sup> William Safran, "Diaspora in Modern Societies: Myths of Homeland and Return," *Diaspora* 1:1 (1991): 91.

<sup>14</sup> Chris Barker, *Cultural Studies: Theory and Practice* (London: Sage Publication, 2003), 165- 168.

的身份包圍，它們向一己造成的拉扯力使一己在決定認同那個身份時出現躊躇或轉移。文化身份(cultural identity)是一己對「共同」的歷史、祖先等象徵性資源的個人和集體性的認同，另一方面，文化身份也不一定如此固定，一己通過對自身身處的文化進行反省，「共同」的象徵性神話遭受挑戰，「共同」便會變成「不同」，使文化身份不再固定認同於自身身處的文化，而轉化成「成爲」的過程(process of becoming)，在「共同」和「不同」象徵性資源兩者間不斷生產不同風貌的文化身份，是一個延續和搖擺不定的生產形式，例如階層、性別、年齡、族群、國籍、政治地位、道德、宗教等都是文化身分認同的形式。<sup>15</sup>

「身份」通常被定義爲個人的自我感(sense of self)，群體的聯繫感(group affiliation)，由家輩恩蔭或個人努力取得的社會地位。Jeffrey Weeks 指出，身份給予個人在社羣的歸屬感，這包括個人從他人中獲知與別人相同和相異之處，使個人能在社羣中有穩固的位置。<sup>16</sup>Stuart Hall 補充，沒有他人/者的存在，一己之身分是不能建立的，故身份表達了一己與他者之別和同，其歸屬和他者(othering)的過程是不能分割和互相依存的，整個過程對定義個人身份是非常重要的；身分也會隨時間而轉變的，也是一個永遠沒完的進化的過程，因應著個人的經驗和社會變遷而轉變。<sup>17</sup>一己也有多個不同身份，這些身份在不同情況中呈現於外在或隱藏於內心，使自己被別人或羣體認同；身分也是衝突的產物，身分政治是當一群人需要捍衛自己的利益、資源、價值和生活方式的時候顯露出來。<sup>18</sup>Harriet Bradley 認爲，身份認同有三個層次，包括被動認同、主動認同和政治化認同(politicized identity)，階級、性別、種族都屬前者，不刻意表露，若此認同遭受外在的攻擊，被動認同便會變成主動認同作防衛之用，若外在的攻擊持續，主動

<sup>15</sup> Chris Barker, *Cultural Studies: Theory and Practice* (London: Sage Publication, 2003), 176-177.

<sup>16</sup> Jeffrey Weeks, "The Value of Difference," in Jonathan Rutherford ed., *Identity: Community, Culture, Difference* (London: Lawrence & Wishart Limited, 1990), 88-89.

<sup>17</sup> Stuart Hall, "Old and New Identities, Old and New Ethnicities," in Anthony D. King ed., *Culture, Globalization, and the World System* (London: Macmillan, 1991), 47,48.

<sup>18</sup> 莫耀昌：〈香港人身分的形成與轉變〉載入喬健、李沛良、李友梅、馬戎主編：《文化的、族群與社會的反思》（北京：北京大學出版社，2005），頁 136。



認同會轉變為政治化認同，集結其他力量作為集體認同的防衛性質。<sup>19</sup>

族群(ethnicity)、種族(race)和國族(nation)都是文化身份的形式，它們被視為推論的-表演的建構(discursive-performative construction)，它們是偶然、不穩定的文化創造，不是普遍和絕對的事物。種族身分是承襲的生理和外形特徵，最明顯的是皮膚天然顏色；族群身分是重視關係(relational)的觀念，它關注一己的自我認同(self-identification)和社會歸屬(social ascription)，是在特定的社會歷史條件下如何建築和維持範圍結構(boundary formation)的過程，在這範圍內通過各種媒介建構其獨特性，如血緣、宗族、家鄉等；國族身份是對民族-國家(nation-state)的象徵和論述的一種想像性認同的形式，透過各種媒介創造了本源、延續性和傳統。<sup>20</sup>全球化使身分建構的資源更為豐富，它使人口遷徙和電子通訊更趨緊密和蓬勃，也使不同種族和文化相遇和結合，也使各種的離散身分既本土的又全球的。離散身分是聯繫著想像和相遇的跨民族認同的網絡，離散是關係的觀念，既強調離散群體內聚認同的關係以別於其他的離散群體，也強調與其他離散的群體的聯絡。<sup>21</sup>由離散產生的身分的新形式稱為雜溝(hybridity)，它存在於各種文化之中。

### 2.3 東南亞華人身份的研究

東南亞華人的研究對民族身份的理解有啟發性的發現。從現在東南亞華人對自己的稱呼，以及從別人給他們稱呼的反應，我們可以發現他們對自己民族身份有獨特的理解。當別人稱呼他們為華僑(Overseas Chinese)時，他們會覺得遭受侮辱，因為他們已認同當地為家，談不上他們是在海外或屬於海外的居民。他們也視自己是當地政權的公民，強調擁有當地的國籍，並以此為驕傲。但是，他們並不否認屬於華人種族。他們大多數接受別人稱呼他們為海外華人(Chinese

---

<sup>19</sup> Harriet Bradley, *Fractured Identities: Changing Patterns of Inequality* (Cambridge, Mass: Polity Press, 1996), 25-26.

<sup>20</sup> Chris Barker, *Cultural Studies: Theory and Practice* (London: Sage Publication, 2003), 193- 197.

<sup>21</sup> Avtar Brah, *Cartographies of Diaspora: Contesting Identities* (London; New York: Routledge, 1996), 196,183.

Overseas), 因為這稱呼涵蓋了當地華人, 無論他們是已經入籍當地, 成為當地國家的公民; 當然, 這稱呼也包括在海外一直保留中國國籍的華僑。不過, 仍然有少部分東南亞華人, 仍然對「海外」這個詞語予以保留, 因為它背後仍然是以地理的中國(國家或政權)的觀念出發, 視東南亞華人是中國的公民, 否定他們的居住地——東南亞是他們的家鄉或國家。陳志明指出, 縱然某些東南亞國家仍然視東南亞華人的後裔為某程度上的異類分子, 東南亞華人對當地有強烈的認同感, 華人種族(Ethnic Chinese)仍是東南亞華人普遍接納的稱呼, 因為這個詞語既可指在中國境內的華人族群, 也可以指在東南亞各國統轄下的當地華人族群。華裔/兒(People of Chinese Decent)是比較適宜應用於中國境外而認同自己是華人的東南亞華人的稱呼, 他們已經擁有其他國籍和接受當地的同化(Assimilation)。<sup>22</sup>

東南亞華人可以接納許多不同種類的華人身份。王賡武指出, 過去數十年對東南亞華人的研究顯示, 許多華人具有雙重認同, 他們既認同於入籍國, 又仍然意識到自己是華人,<sup>23</sup>王賡武解釋, 過去社會科學家對華人身分認同的研究, 引起一些矚目的身份問題, 就是 1950-60 年代的國家(當地)認同(national identity)、鄉社認同(communal identity)和文化認同(cultural identity), 與 1970 年代的種族認同(ethnic identity)和階級身分(class identity)。這些身分認同研究開啓了華人在遷徙異地後, 因政治環境的變遷而對自身身份認同的新研究方向。<sup>24</sup>特別在文化認同方面, 東南亞華人需要在同化(assimilation)與融合(integration)之間作出選擇, 這就需要對文化採取更為靈活的態度, 亦需要一種新的華人文化認同。他們可以捨棄華語, 皈依非華人的信仰, 掌握非華語的語言技能, 接受非華人的習俗和行為方式。雖然這些文化成份不是屬於華人的, 但並不一定與華人認同不相容, 甚

<sup>22</sup> Tan Chee Beng, "Comment on 'Ethnic Chinese in Southeast Asia: Overseas Chinese, Chinese Overseas or Southeast Asians?'" in Leo Suryadinata ed., *Ethnic Chinese as Southeast Asians* (Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, 1997), 28-29.

<sup>23</sup> 王賡武:《中國與海外華人》(香港:商務印書館, 1994), 頁 234。Wang Gungwu, "The Study of Chinese Identities in Southeast Asia", in Jennifer Cushman & Wang gungwu ed., *Changing Identities of the Southeast Asian Chinese Since World War II* (Hong Kong: Hong Kong University Press, 1998), 1.

<sup>24</sup> 王賡武:《中國與海外華人》(香港:商務印書館, 1994), 頁 234。Wang Gungwu, "The Study of Chinese Identities in Southeast Asia", 1.

至最後發展為一種新的現代的華人文化身份為華人所接受和認同。<sup>25</sup>

東南亞華人並不僅有單一的認同，而是傾向於接受多重/種認同。以上的國家、鄉社、文化、種族和階級等五種認同方式，有時被用來作為代表華人身分認同一種新方式。不過一般來說，絕大多數華人可能每一種認同特徵都有一些，而這些概念沒有一個足以表達實際上是多重認同這個混合體的全部意義。這不是說所有華人都有相同程度的各種認同特徵，但是，他們同時具有一個以上的形同特徵是司空見慣的，<sup>26</sup>視乎實際的政治、社會和文化生活的需要。Charles Hirschman 批評王廣武的觀點，未能將客觀因素與主觀身分的理解的關係清楚地說明，過分著重東南亞華人對自身身分認同的主觀理解，忽略了東南亞國家的政策變遷和種族問題的複雜性如何塑造華人對自身身分認同的客觀性影響，例如，東南亞國家的工業化和民主政治發展，是有助於理解東南亞本土民族仇視華人的原因和構成同化的各種障礙，更有助於理解東南亞華人如何調節同化與緩和本土民族的關係。<sup>27</sup>

從事比較東南亞各地華人的學者通常容易出現一種謬誤，就是相信有一種基本而不變的傳統華人屬性(essential Chineseness)存在可以作為比較的準則，判斷研究的對象是較不似華人或更似東南亞民族，意味著所研究的對象是以華人為本的身分，最終變成以東南亞人為本的身分。陳志明指出，東南亞華人文化和社會，是受著當地環境的人的生活經驗所塑造，華人的種族和文化身分也受當地社會力量——包括政治和社會經濟力量所塑造，因而形成不同華人文化和種族身份的模式。<sup>28</sup>文化適應(acculturation)並不必然導致同化(assimilation)，只憑藉文化適應的數據性特徵而得出華人遭受同化的程度(華人屬性的損失程度)的結果是誤導性

<sup>25</sup> 王廣武：《中國與海外華人》，頁 240-241。Wang Gungwu, "The Study of Chinese Identities in Southeast Asia", 5.

<sup>26</sup> 王廣武：《中國與海外華人》，頁 248。Wang Gungwu, "The Study of Chinese Identities in Southeast Asia", 10.

<sup>27</sup> Charles Hirschman, "Chinese Identities in Southeast Asia: Alternative Perspectives" in Jennifer Cushman & Wang gungwu ed., *Changing Identities of the Southeast Asian Chinese since World War II* (Hong Kong: Hong Kong University Press, 1988), 28-29.

<sup>28</sup> Tan Chee-Beng, "Nation-Building and Being Chinese in a Southeast Asian State: Malaysia", in Jennifer Cushman & Wang gungwu ed., *Changing Identities of the Southeast Asian Chinese Since World War II* (Hong Kong: Hong Kong University Press, 1988), 139-140.

的，因為這些研究沒有考慮華人對自我身份主觀的理解和經驗。<sup>29</sup>他更指出，無論華人以中國為中心的身分抑或是東南亞殖民地獨立後以馬來西亞人為中心的身分，都是政治力量塑造的產物。以馬來西亞為例，政府透過推行國家官方語言政策，企圖盡快推展同化的統治政策，結果，卻加強了鄉社對華族身分和文化醒覺的運動。馬來亞華人(馬華)在參與馬來西亞建國過程中，塑造了自己的身分、享有文化和社會經濟的權利。<sup>30</sup>故此，華人的本質和內容，在不同國家或地區的發展是不同的和轉變著的，並沒有一個共同的華人文化是為各地華人而存在的。在群體層次，東南亞華人保持著華人傳統，但也形成不同類型和性質；在個人層次，很難為華人給予一個清晰的文化定義，正如一個華人可以擁有馬來西亞的國籍而又同時宣稱是華人，我們不能單從一個人的外表物質表現(如衣著、飲食習慣)和文化特徵(語言)來計算這個人是否可以作為華人。這些特徵，只是說明華人種族間的不同特徵，唯有這個人認同自身為華人並宣稱自己是華人種族，這才是定義作為華人種族的根本標準。<sup>31</sup>陳志明補充，世界上並不存在著全球性華人的身分或共同/通跨華族的身分(common transnational Chinese identity)。<sup>32</sup>

綜合以上析述，種族認同是多層次的，多種種族身份是可能的，<sup>33</sup>並且不需要互相排斥。其次，種族身分是根據當地生活經驗而受塑造的——本地化，它影響東南亞華人正在變動的各種文化身份。其三，種族身分與居住的國家有密切的

<sup>29</sup> Tan Chee-Beng, "Nation-Building and Being Chinese in a Southeast Asian State: Malaysia", 158.

<sup>30</sup> Tan Chee-Beng, "Nation-Building and Being Chinese in a Southeast Asian State: Malaysia", 160.

<sup>31</sup> Tan Chee-Beng, "Nation-Building and Being Chinese in a Southeast Asian State: Malaysia", 139.

<sup>32</sup> Tan Chee-Beng, "People of Chinese Descent: Language, Nationality and Identity", in Wang Ling-chi & Wang Gungwu ed., *The Chinese Diaspora: Selected Essays* (Singapore: Times Academic Press, 1998), 44-45.

<sup>33</sup> L. A. Peter Gosling, "Changing Chinese Identities in Southeast Asia: An Introductory Review", in L. A. Peter Gosling & Linda Y. C. Lim ed., *The Chinese in Southeast Asia II: Identity, Culture and Politics* (Singapore: Maruzen Asia Pte, Ltd., 1983), 12-13. 他指出，華人種族可以用方言和居住的地域而分類出不同的種族，華人種族本身是多元性的。當他們遷移到東南亞各地時，他們面對當地的文化和種族的同化政策時，有不同程度的反應。有透過鄉社建立當地獨特華人的種族身分；有認同已被相當或完全的同化；也有處於以上兩者的中間的，即在不同的場合(私人或公開)利用不同的(本地或華人)種族身分達到不同(經濟、政治認同)的目的；也有建立跨越種族界限的社會階層身份，達到社會上或經濟上精英的地位或利益；也有從事塑造一個以西方為本的現代的共同文化，超越種族的藩籬；也有不願受制於經濟發展上的限制，而遷徙到經濟機會較多的地方居住和發展。



關係，也以國家來表述其種族身分，例如馬來亞華人。<sup>34</sup>其四，種族的身分是變動的，不是靜態的，種族的各種身分是可以轉化和重新被定義的。最後，遷徙異地的華人縱有共同的文明，它並不構成全球華人的社群、組織成一整體。

## 2.4 香港人身份的研究

自 1990 年代始，香港回歸中國日子漸近，探討香港人身分形成的研究著作驟增，學者們主要集中研究 1967 年暴動後港人身分的建構，也有涉及 1949-1967 年這段時期由「中國人」過度到「香港人」身分轉變的研究。本部分參考他們的研究方法，特別是作為客鄉的香港政府對 1949 年後湧至香港的難民政策，離散群體間在香港的活動，文化媒體的塑造等因素，對塑造家鄉的記憶和對自身離散民族和文化身分的理解是有參考的價值。

國共內戰爆發，大量內地人口避居香港，逗留在香港的內地知識分子並沒有像東南亞華人面對強烈的國家(當地)、鄉社、種族、階級認同的問題或困難，因為香港殖民地政府也沒有進行任何強硬的文化政策或不平等的種族政策，也沒有強迫他們改換國籍，也沒有制訂任何同化政策，挑起香港原居民與逗留在香港的內陸人群的利益衝突。他們雖然不需要如東南亞華人面對轉變國籍的決定，但他們仍需適應陌生的殖民地政府的政策，例如每位居民必須攜帶政府發出的住民証，方便警察檢查和分辨居住在港的居民和偷渡來港的居民，<sup>35</sup>此政策成為日後區別在香港出生的華人和內地生活的華人。<sup>36</sup>但是，知識分子社群卻瀰漫著文化認同的緊張氣氛。他們需要面對南來的其他族群的政治立場，因為香港在 1950 年代仍是國民黨和共產黨宣傳戰和統戰的陣地，由意識形態或政治忠誠而產生的衝突，是他們作出去或留決定的主要因素。他們在政權(中國共產黨和國民黨)、民族、文化關係進行很豐富的論述，來作為定義和表述自己文化身份的標準。他

<sup>34</sup> Tan Chee-Beng, "Chinese in Southeast Asia and Identities in a Changing Global Context", 230.

<sup>35</sup> 黃紹倫：《香港身份証透視》(香港：三聯書店(香港)有限公司，2004)，頁 9，17。

<sup>36</sup> Agnes Ku, "Immigration policies, Discourses, and the Politics of Local Belonging in Hong Kong (1950-1980)," *Modern China* 30:3 (July 2004), 329-330.

們不會否定自己是中國人，但所謂的「中國」卻蘊含著濃厚的政治意味，因為「中國」一詞的概念包括了政權、土地和人民。支持中國共產黨政權的知識份子，對於共產黨統治中國內陸的土地和其人口沒有任何意見，反而進一步要求中共政權盡快收回香港。對於不滿意中國共產黨的政權的華人知識份子，他們對「中國」的詮釋是有異於支持共產黨政權的知識份子，他們將「中國」非政權化，中國並不包括中國共產黨或國民黨，而是一塊黃土地和其上的民族，縱然那塊巨大的土地和龐大的人口是在中國共產黨手上。他們將「中國」由具體的土地和民族轉化為抽象的「文化中國」，以傳統中國文化為本位的觀念詮釋「中華」和「文化」，以對抗中共政權對中國文化的詮釋。<sup>37</sup>

這種由他鄉對民族的思念而產生的論述，本身也是一種想像和構築。民族被理解是一種想像的政治共同體，並且是被想像為本質上有限的，同時也享有主權的共同體。<sup>38</sup>民族也可以被理解為一個人類社羣，擁有家鄉，有共同的神話、歷史記憶、公共文化、經濟，成員享有權利和承擔義務。<sup>39</sup>民族更可以被理解為通過民族主義想像得來的產物。<sup>40</sup>民族或文化群為求確認獨有特質，會盡力匯集不同的記憶碎片，以構設一完整的歷史。在搜集及拼湊的過程中，會不自覺地把過去凝固成可以理解或必然的連貫，並且將民族中國人的共同經驗或理念轉化成歷史標本。<sup>41</sup>研究者從 1950-60 年代香港的普及文化研究指出，雖然內地與香港在政治及經濟的反向發展，香港與內地文化之割裂更形深化，在這割裂時期，香港之「難民中原文化」更加發揚光大，香港成為國語電影及國語時代曲的製作中樞。這些「港產」中原文化，以國語或粵語電影為例，仍以「北望神州」為課題，所討論的是與香港沒有太大關連的中國問題，如國家興亡、農村破產、外族入侵、

<sup>37</sup> 參，錢穆：《國史大綱》（台北：國立編譯館，1952），第一章。對抗的是郭沫若：《奴隸制時代》（上海：新文藝出版社，1952）。

<sup>38</sup> Benedict Anderson (班納迪克·安德森)、吳叡人譯：《想象的共同體：民族主義的起源與散播》（台北：時報文化出版企業股份有限公司，1999），頁 10。

<sup>39</sup> Anthony D. Smith, *Nationalism: Theory, Ideology, History*, Malden, MA: Blackwell, 2001, 12.

<sup>40</sup> Eric J. Hobsbawm, (埃里克·霍布斯鮑姆)著、李金梅譯：《民族與民族主義》（上海：上海人民出版社，2000），頁 9。

<sup>41</sup> 潘毅、余麗文：〈引言〉載入潘毅、余麗文編：《書寫城市：香港的身分與文化》（香港：香港牛津大學出版社，2003），頁引言 2。

沒有公義但有報應的「悲情城市」，以及儒家式「家春秋」的家庭問題。這種遷移者對故鄉的懷念和想像，在特定的政治和社會文化處境的香港，卻不自覺地形成與內地不同的文化。諷刺的是，這種文化的差異卻呈現在兩地的民族對文化的態度，內地政權在馬列思想的實踐中割斷與傳統文化的關係，而留居在香港的華人卻延續過去傳統的中國文化。<sup>42</sup>

研究者也從 1950-70 年代香港文學作品的研究中指出，身分是一種流動、不是靜止的觀念。「身分認同的討論重點可能並不在於尋找曾經擁有而已經失落的身分，而在於尋找一種刻意被設計為已經失落但卻不曾存在的身分」。<sup>43</sup>已消失的本土文化的思念可說是遷移者的一種「想家」心態。但是，「想家」可能構築了以為過去一定是美好和純潔的「原始情慾」(primordial sentiment)。故此，他們在香港回憶和論述的故事不能也不應指向一個單純的家或根的感覺，應繼續藉述說不同的故事過程來延伸身分認同的開放性，而身分認同的形式必然只可能是複數。<sup>44</sup>然而，也有研究者指出，家鄉/土地/空間作為遷移者自身身分建立之根源，可能是跨越民族和國界，更可能是想像的另一空間。遷移者的身分也可能是跨國界(extra-territory)，由認同民族疆土轉而認同種族群體，這種認同的轉移，是以人與種族關係來取代人與土地關係，造成遷移社群內成員的彼此認同和凝聚，他們關懷的是遷移社群多於民族和土地。遷移者的地域(territory)就是他們之間的文化 and 社交群體。<sup>45</sup>研究者更指出，遷移社群成員的身份(membership)必須經過一心理過程，由所屬成員自己確認，這才會與其所屬「族群」成員產生共同利益的體感。<sup>46</sup>

<sup>42</sup> 陳啓祥：〈香港本土文化的建立和電視的角色〉載入洗玉儀編：《香港文化與社會》(香港：香港大學亞洲研究中心，1998)，頁 81-82、87。

<sup>43</sup> 朱耀偉：〈引言〉載入張美君、朱耀偉編：《香港文學@文化研究》(香港：牛津大學出版社，2002)，頁 9-10。

<sup>44</sup> 朱耀偉：〈引言〉載入張美君、朱耀偉編：《香港文學@文化研究》(香港：牛津大學出版社，2002)，頁 9-10。

<sup>45</sup> Emmanuel Ma Mung, "Groundlessness and Utopia: The Chinese Diaspora and Territory," in Elizabeth Sinn ed., *The Last Half-Century of China Overseas* (Hong Kong: Hong Kong University Press, 1998), 38-41.

<sup>46</sup> 王家英、尹寶珊：〈香港的族群認同狀況：一個探討性的研究〉載入劉兆佳、尹寶珊、李明堃、黃紹倫編：《社會轉型與文化變貌》(香港：香港中文大學亞太研究所，2001)，頁 433。

## 2.5 對寫論文的啟發

以上研究給予筆者的提示和提醒，就是在分析和詮釋謝扶雅的漂泊生活時需要留意謝氏對家鄉、居留地和其他離散社群的描述，這有助了解謝氏在飄泊處境下如何理解和建構自己的身分。家鄉的政治和社會變遷讓他表達民族情緒的同時能呈現其國族身份，特別是透過他對理想家鄉的記憶與政治現實所產生的矛盾而獲知：謝氏對家鄉的獨白描述，不論是負面的批評或正面的稱讚，都反映其民族和文化身份背後的民族情緒和文化認同。謝氏在居留地(不論在香港或美國)書寫自己感受、批評或讚譽當地政府措施和社會民生的文字，同樣加快建構其非地域化的身份。<sup>47</sup>最值得注意的是謝氏在居留地與其他離散社羣的對話，因為這正好讓謝氏重新理解自己處境，表達和書寫自己所建構的身份，這種在離散居留地所建構的身份，並不一定使謝氏認同與他對話的其他離散社羣的價值觀和立場，相反，可能使謝氏與其他離散社羣經對話後更鞏固和強化他建構身份背後的獨特理念和價值觀，或修正過往建構身份背後的理念和價值觀，這些就是所謂從離散的世界視野和經驗產生明顯的「文化生產」。國際形勢的發展如美國對華外交政策、東南亞各國對排華措施、中蘇外交關係的發展都掀動著謝氏對家鄉的記憶，影響到他對居留地的印象，並由此反映其信仰、民族和文化身分認同的掙扎。至於謝氏返回家鄉的事實卻是檢討離散群體或成員最終不能返回家鄉的理論對謝氏個案的適切性，更可以檢討回歸家鄉的神話能否成為鞏固離散個體或群體種族意識的力量，特別是當國際政治形勢改變了。

個人身分的建構離不開他者，以至個人在群體的社會身份得到確認，無論他者是屬個體還是群體的。謝扶雅於 1949 年被迫離開中國，先後在香港和美國逗留，稍後成為美國公民，最終回到第二家鄉廣東終老，落葉歸根，然卻一直保留美國公民的護照。謝氏一直自視為華僑還是華人的身份是值得探討的問題，兩者

---

<sup>47</sup> Akhil Gupta and James Ferguson, "Beyond 'Culture: Space, Identity, and the Politics of Difference,'" in J. Inda and R. Rosaldo ed., *The Anthropology of Globalization: A Reader* (Malden: Blackwell, 2002), 66.



之分別在於謝氏在居留地對家鄉和對客鄉的認同程度，他在離散異鄉期間常自稱是「孤臣孽子」來表達他對民族和文化認同和排拒的心理和情緒，同時也表達了他對客鄉的認同和排拒。謝氏未必好像東南亞華人需要面對政府實施的同化 (assimilation) 和融合 (integration) 政策，但他對西方文化是否採取同化、融合、調適 (acculturation) 態度則需從他的著作中回答此問題。謝氏如何處理多重身分帶來的矛盾和衝突，特別是他擁有美籍國族身分和中華民族身份，還是他接受多種/重身分的認同。更重要的是，謝扶雅的宗教身份與其民族-文化身份的關係如何，則需要從他與其他離散群體和宗教群體的對話中反映出來。最重要的是，若謝扶雅在對居留地建構的身份是「文化生產」的產物，這離散的宗教、民族-文化身份是具有非地域化的特徵，即同時豐富了謝氏此身份的內涵和視野，不相信有一種穩固不變的傳統華族身份 (essential chineseness) 存在，那麼，能否從其著作中得到反映？

## 2.6 小結

本論文旨在析述謝扶雅在離散處境建構的獨特身份，故不能分割「身分」和「離散」處境的關係，或者可以這樣說，不能將「身分」抽離「離散」處境來獨立敘述、分析和詮釋。筆者以香港作為傳統歷史上離散知識分子著作出版的流通和集散的平台，敘述這些離散華人知識分子群體關注的課題，並透過謝氏與這些離散華人知識分子群體對中國文化更新，對儒學作為宗教的討論話題，以及謝氏與離散基督教群體的話題來呈現其宗教、文化-民族身份的關係。

### 第三章 回顧和檢討有關謝扶雅及香港基督教歷史的研究

本章是回顧和檢討過去有關謝扶雅的研究和香港基督教歷史的研究。論者可能質疑，謝扶雅的研究和香港基督教歷史的研究是兩個不同範疇和方向的研究，兩者有什麼相干？為什麼要將兩者的研究放在一章內進行檢討？事實上，兩者是不同的研究範疇，且沒有必然的關係，不過，香港是謝扶雅在 1949 年後離散的第一個居留地，雖然他逗留的時間只有 9 年，但是謝扶雅與新儒家知識份子社群稍後的各類對話也是在香港進行的，基督教社群對謝扶雅的「中華基督教」評論和有關本色神學各類議題的討論也在香港出版和論述的，香港成為當時(相對於內地、台灣和東南亞各地)較自由和出版的城市，<sup>1</sup>為各政治和宗教群體提供各種議題的討論平台，若不能檢討有關 1950-60 年代香港基督教歷史的著作，似乎不單對謝扶雅這個人物的研究，甚至對曾在此段時期在香港發表文章參與其中討論而具代表性的基督教知識份子的研究也會構成障礙。故此，審視過去有關 1950-60 年代香港基督教歷史的著作是基本和重要的，也是對從事研究此段時期的其他基督教人物、事件、機構或運動必須進行的功夫。

#### 3.1. 回顧和檢討有關謝扶雅的研究

此部分是對過去有關謝扶雅思想研究的著述，包括基督教雜誌、學術期刊或畢業論文的文章進行評論。由於部分文章的性質各異，檢討的深度也有不同。部分具有代表性的文章，留待後章進行分析和討論。

黃期田是早期介紹謝扶雅生平和思想的人。他在介紹謝扶雅的自傳《巨流點

---

<sup>1</sup> 《大學生活》的編輯指出，「十多年來(1949-62)，國民黨當權派即以鎮壓言論、摧殘新聞扼殺民間出版事業為能事。對本地(台灣)及僑辦報刊一貫以禁止出售、禁止散布、扣押、沒收、停止發行、威迫印刷局、收買、撤銷登記等卑劣強硬的手段來對付其不喜歡的出版物。如《世界評論》、《自由中國》、《自由人》、《祖國週刊》、《公論報》、《人間世》……等等。對於台灣大專院校學生所辦刊物，稍有自由氣色者，亦莫不視為眼中釘」。參，〈欲加之罪，何患無詞——內政部無理撤銷本刊內銷登記〉《大學生活》8卷11期(1962.10.16)，頁4。

滴》中簡要地勾畫謝氏的儒學觀和基督教觀。<sup>2</sup>子牧則以專題形式介紹謝扶雅的思想，<sup>3</sup>包括基督教與教會、與社會、與倫理、與宗教哲學、與孔孟的思想、與老莊的思想、與墨子的思想、與存在主義、與佛教的思想(餘論)和結論。這些文章的內容較為仔細，能立體地勾畫出謝氏的思想體系，但只屬介紹性質，與前面的文章同樣欠缺評論。不過，這些文章的優點是能夠將謝氏的思想脈絡素描出來，更將他的晚期生平和具代表性的論著臚列出來，讓從事研究謝扶雅思想的人提供方便。

李景雄的〈本色神學——舊耕役抑新墾〉是全面檢討 1960 年代香港本色神學的文章，謝扶雅的本色神學思想也被檢討之列。李景雄指出，謝扶雅的中華基督教神學與現代的中國脫了節，無視「五四運動對傳統文化的抨擊」，無視「傳統文化面臨崩潰的危機」，質疑謝氏用傳統文化造成的本色神學是否真正的本色化神學。<sup>4</sup>然李氏對謝扶雅評論，忽略謝氏的中華基督教神學是結合了中國傳統思想和西方思想作為建構的入手點；也忽略謝氏對中國傳統文化曾作嚴厲的批評，更忽略謝氏深切了解到中國傳統文化還有一些寶貴精神價值並未因五四運動的衝擊而崩潰，<sup>5</sup>仍然深植於中國人的思想。此觀點之持續和發揚，可從謝扶雅後期漂泊於美國後，深感中國傳統某些思想價值是可以補歐美文化之不逮，<sup>6</sup>而主張讓基督教成全中國傳統思想得到証實。

<sup>2</sup> 黃期山：〈謝扶雅其人其事〉《基督教週報》328 期(1970.12.6)，版 4。

<sup>3</sup> 參，子牧：〈謝扶雅教授思想初探之一〉《基督教週報》410 期(1972.7.2)，版 4；子牧：〈謝扶雅教授思想初探之二：社會(福音的社會性)〉《基督教週報》413 期(1972.7.23)，版 4；子牧：〈謝扶雅教授思想初探之三：倫理道德〉《基督教週報》415 期(1972.8.6)，版 4；子牧：〈謝扶雅教授思想初探之四〉《基督教週報》417 期(1972.8.20)，版 4,8；子牧：〈謝扶雅教授思想初探之五：基督教與孔孟思想〉《基督教週報》418 期(1972.8.27)，版 4；子牧：〈謝扶雅教授思想初探之六：基督教與老莊思想〉《基督教週報》421 期(1972.9.17)，版 4；子牧：〈謝扶雅教授思想初探之七：基督教與墨子思想〉《基督教週報》423 期(1972.10.1)，版 4,8；子牧：〈謝扶雅教授思想初探之八：基督教與存在主義〉《基督教週報》426 期(1972.10.22)，版 4,8；子牧：〈謝扶雅教授思想初探之九：餘論〉《基督教週報》427 期(1972.10.29)，版 4；子牧：〈謝扶雅教授思想初探之九：結語〉《基督教週報》429 期(1972.11.12)，版 4。

<sup>4</sup> 李景雄：〈本色神學——舊耕役抑新墾〉《景風》40 期(1974 年春)，頁 9。

<sup>5</sup> 這論點正與李景雄的看法是相反的。謝扶雅認為，某些中國傳統文化價值經歷了五四運動的抨擊後，仍然在中國內陸和海外華人的思想中仍然保存。

<sup>6</sup> 謝扶雅：〈李(景雄)著述「基督教對中國傳統思想的看法」文書後〉《景風》43 期(1974 冬)，頁 49。

董芳苑的〈謝扶雅「過程神學」的探討〉是探討謝扶雅神學思想的文章，<sup>7</sup>董氏旨在指出，謝扶雅成功採懷德海(A.N. Whitehead)的過程哲學(process philosophy)與易學為方法發展他的調和中西學說——「過程神學」/「交依學說」。董芳苑指出，謝扶雅的過程神學充滿時代意義，它是在大陸變色後中國神學前途一片黯淡中，「在英國殖民地的香港與美利堅合眾國窮其奮鬥與努力所創的」；<sup>8</sup>它除了可補充了缺乏基督教救贖教義的中國文化外，更可使「中國儒道佛三教之優美部分可接駁於與基督教」，<sup>9</sup>甚至其旨在關心的人文場合，「實足以躋身亞洲基督教神學之林」，「以期能更進一步開發中華基督教的『場合神學』(contextual theology)」。<sup>10</sup>不過，董芳苑並沒有評論謝扶雅的進程神學，特別是其神學系統和結構內部的中西元素是否真的調和一致，沒有衝突和矛盾；更重要的是，強調中西調和的交依學說能否在強調對立(binary)和解放(liberation)的亞洲神學成爲一員頗成疑問。江日新指出，謝扶雅在1975年起，已根據他的宗教經驗和感受，將過程神學改爲「感恩神學」，原因是其過/歷程神學內已有「以行證驗信」、「感恩報本」的元素，謝扶雅相信這樣更適應中國本色基督教的要求。<sup>11</sup>江日新補充，謝扶雅對其過程神學的解釋，「常常割裂著原文來將就的」，「他對中國傳統哲學思想的詮釋策略，似乎仍是規撫著明末清初耶穌會士的做法，亦即斬斷經典自身的解釋傳統，以突出以絕對的神的普世的性格來合理化他個人的『神見』(vision)」。<sup>12</sup>

何世明的〈五十年代及六十年代一些本色神學工作〉一文批評謝扶雅將基督教與中國文化的關係過份牽強附會。何氏引述謝氏謂孔子的仁與基督之愛是名異而實同，「論語記述孔夫子的教言行誼，頗似共同福音；孟子文章中闕肆，大似聖保

<sup>7</sup> 董芳苑：〈謝扶雅「過程神學」的探討〉《神學論集》34號(1977.12)，頁517-534；另參，董芳苑：〈謝扶雅「過程神學」的探討〉，編入氏著《宗教與文化》(台北：人光出版社，1989)，頁399-416。

<sup>8</sup> 董芳苑：〈謝扶雅「過程神學」的探討〉《神學論集》34號(1977.12)，頁530。

<sup>9</sup> 董芳苑：〈謝扶雅「過程神學」的探討〉《神學論集》34號(1977.12)，頁520。

<sup>10</sup> 董芳苑：〈謝扶雅「過程神學」的探討〉《神學論集》34號(1977.12)，頁531。

<sup>11</sup> 江日新：〈謝扶雅的中國本色神學及儒學詮釋——從宗教對話的律令來切磋〉《鵝湖學誌》26期(2001.6)，頁137,147。

<sup>12</sup> 江日新：〈謝扶雅的中國本色神學及儒學詮釋——從宗教對話的律令來切磋〉《鵝湖學誌》26期(2001.6)，頁154。



維論辯性書信；大學有似彼得兩書，而中庸則近乎神祕的約翰福音及其三種書信」，何氏質疑「這樣的一種比擬，是否附會得有點近乎過份」？<sup>13</sup>何氏又引述謝氏以「真如」描述上帝的超越性，「以莊子與東郭子之對話，謂『道無乎不在』與老子之『道常無名』等話以引証上帝之無所不在」，以「一體兩態」描述三位一體的上帝，<sup>14</sup>質疑謝氏的闡釋「是否可取可行，如何取與如何行」。<sup>15</sup>何世明視謝氏提議中國基督教的聖經應該分為新約全書，舊約錄要，儒經備旨，佛道舉隅等四部是過分冒險的嘗試，因為這會使中國的基督教和普世的基督教有相互割裂的危險。<sup>16</sup>

何世明引述謝扶雅四篇文章對他批評時，筆者發現何氏只抽取謝氏提出基督教與中國文化可以溝通的思想為附會，完全不提謝氏在文章內指出中國文化的缺失和與基督教之分別，甚至有扭曲謝氏的原意，例如，何氏引述謝氏的話：「謝氏則斷乎言之，謂『孔子的仁與基督之愛，可謂名異而實同』」，<sup>17</sup>但是，根據在《中國基督教神學論集》(1974年)的版本，句子應是「因此孔子的『仁』與基督教的『愛』，可謂名異而實同」，<sup>18</sup>多了一個「教」字影響敘述的方向，謝扶雅一直敘述的只是基督教內外的人間之愛，不是論說上帝和人的愛在性質上的分別。至於基督的愛與孔子的仁之分別，他早在1966年已有論述。<sup>19</sup>比較有爭論性的是，謝扶雅以「一體兩態」或「太極兩儀」來說明三位一體上帝的嘗試，但這與一般東方教會的聖子和聖靈同出自聖父之教義有同工異曲之妙。<sup>20</sup>而何世明

<sup>13</sup> 何世明：〈五十及六十年代一些本色神學工作〉《景風》第60期(1979.10)，頁11。他批評的是謝扶雅：〈陳(立夫)著「四書道貫」發微〉(1973.6)，頁1-3；謝扶雅：〈怎樣寫中國化的系統神學〉(1974春)載於《中國基督教神學論集》(香港：中國基督徒送書會，1974)，頁8-16的文章。

<sup>14</sup> 何世明：〈五十及六十年代一些本色神學工作〉，頁12。

<sup>15</sup> 何世明：〈五十及六十年代一些本色神學工作〉，頁13。

<sup>16</sup> 何世明：〈五十及六十年代一些本色神學工作〉，頁14。他批評的是謝扶雅：〈關乎中華基督教聖經的編訂問題〉原刊於《景風》28期(1971.3)，頁1-3；〈再談中華聖經問題〉原刊於《景風》31期(1971.12)，頁1-2。後來集結在《中國基督教神學論集》(香港：中國基督徒送書會，1974)，頁39-40；41-42。

<sup>17</sup> 何世明：〈五十及六十年代一些本色神學工作〉，頁11。

<sup>18</sup> 謝扶雅：〈怎樣寫中國化的系統神學〉載於《中國基督教神學論集》，頁15。

<sup>19</sup> 謝扶雅：〈孔子與耶穌〉(1966.6)載於《南華小住山房文集(四)》，頁248-249。他解釋仁、eros和agape之間的分別。

<sup>20</sup> 參麥格夫著，趙崇明譯：《歷史神學》(香港：天道書樓，2002)，頁79-82。

倡議的「國學化之神學」，也被吳利明評為「只會加深國人對基督教信仰在理解上的困難」。<sup>21</sup>何世明似乎忽略了謝扶雅過往曾為文強調基督教與中國文化的相異處，例如基督與孔子無可比擬，道與邏各斯的不同意義，<sup>22</sup>都是謝扶雅早期已經提出過的論點。

吳利明是批評謝扶雅的眾多學者中最有系統和嚴厲的一個。吳氏質疑，謝扶雅在〈中華基督教神學的幾個原則〉<sup>23</sup>一文中提出基督的人格、聖靈與上帝、美與善的並重三個原則是否可以構成一套有系統的神學，<sup>24</sup>這涉及將建構中國基督教神學的責任放在詩人和畫家的肩上及忽略了「歷史的耶穌」等問題。<sup>25</sup>吳氏也質疑謝扶雅認為在中國的固有文化體系中，可以找到資料去解釋或應用到那三個原則的可能性。吳氏批評，謝扶雅在〈怎樣寫中國化的系統神學〉一文強調以國學為出發點的神學，最終使基督教的思想被局限於中國固有文化的體系中。<sup>26</sup>

謝扶雅沒有回應吳利明的批評，因為他這時已九十歲了(1982年)。但是，謝扶雅過去的著作早已回應了吳利明部分的批評，只是吳利明在批評謝扶雅的觀點前沒有參考謝氏1950-60年代中期發表的文章。謝扶雅提出的中華基督教神學，是從聖經內所記載道成了肉身的耶穌去直接討論基督的人格，而不是從歷史批判的研究路向探討「歷史的耶穌」。<sup>27</sup>謝扶雅的專注是要整理出一套以基督為中心的經驗和實踐的神學，一套以契合於基督的經驗並以耶穌行誼和教訓為實踐模式的神學——一套講求宗教經驗和實踐的神學。<sup>28</sup>謝扶雅的進路明顯不是模仿西方

<sup>21</sup> 吳利明：〈從文化層面探討本色化問題〉《文藝》第三期(1982.9)，頁20。

<sup>22</sup> 參，謝扶雅：〈道與邏各斯〉《嶺南學報》1卷4期(1930.9)，頁1-55；謝扶雅：〈李(景雄)著述「基督教對中國傳統思想的想法」文書後〉《景風》43期(1974冬)，頁49。

<sup>23</sup> 參，謝扶雅：〈中華基督教的幾個原則〉《景風》第12期(1966.12)，頁1-9。

<sup>24</sup> 吳利明：〈從文化層面探討本色化問題〉《文藝》第三期(1982.9)，頁13-14。

<sup>25</sup> 吳利明：〈從文化層面探討本色化問題〉《文藝》第三期(1982.9)，頁14。

<sup>26</sup> 吳利明：〈從文化層面探討本色化問題〉《文藝》第三期(1982.9)，頁14。另謝氏此文已早於1974年發表。參《中華基督教神學論集》(香港：中華基督徒送書會，1974)，頁8-16。

<sup>27</sup> 謝扶雅指出，趙紫宸的《耶穌傳》(約1935年)正是因應西方「歷史的耶穌」研究和中國自五四運動後人文主義思潮高漲的時代性創作。謝氏也留意到西方神學對聖經的「歷史批評」，甚至趨至歷史主義，乃至懷疑主義，「使耶穌只成爲一名空前壯烈的英雄，而各各他爲大悲劇的終幕」。參氏著：〈基督傳與基督學〉(1969年冬)載於《南華小住山房文集(四)》，頁729。

<sup>28</sup> 謝扶雅：《巨流點滴》，頁195, 245。這套講求宗教經驗和實踐的神學後來發展爲感恩神學。參氏著：《生之回味》(香港：道聲出版社，1979)，頁112。

的神學系統，而是根據中國人的心態、思考模式和宗教經驗作為他建構中華基督教神學的基礎。他並不是排斥西方神學的傳統，他也曾借用西方辯証法析述西方基督教神學思想的發展，他甚至提出以新唯中論作為中華基督教神學的理論框架。謝扶雅不願以系統方式來建立中華基督教的神學，因為各個民族對同一信仰皆有個別獨特的認知、思考、經驗和表達方式，不必用系統的思維模式來規範中國基督教神學的基礎、發展方向、內涵和表達方式。

吳利明批評，謝扶雅的中華基督教神學強調必須從國學去解釋基督教信仰。但是，謝扶雅早在 1958 年已指出，「『中華基督教』所要努力的，並不是單用中國文化來詮釋基督教，乃是要用基督教來『完成』中國文化」，「用基督教來比附中國文化，也不妥當；我們要用基督教來豐富中文化，充實中國文化」。<sup>29</sup>謝扶雅強調，中國文化與基督教是可以互相溝通、對話和發明，沒有何者為主為次、何者為本或末的立場，他並不是吳利明所批評的，必須和只能從國學出發解釋基督教。相反，謝扶雅強調要以基督教信仰來解釋國學，國學也可以詮釋基督教的信仰，兩者的詮釋是可以互相豐富的。吳利明對謝扶雅的批評，可能同時混雜對其他從事本色化學者的觀點，但是否適用於謝氏的「中華基督教」是值得商榷的。吳氏只是根據謝扶雅以上兩篇文章批評謝扶雅的「中華基督教」神學，欠缺對謝扶雅的「中華基督教」整體神學觀念來討論。

吳利明將本色化的理解轉化為對當代文化的理解，強調在轉變的文化中應尋找基督教與創新的文化的關係以及這些關係下與人的意義，「最具關鍵性因素就是現代中國人的心態，或者我們對這個心態的體認」，達到宣教的目的。<sup>30</sup>吳氏對本色化的理解正是謝氏努力的方向，謝扶雅並不是將注意力全放在基督教與傳統固有的文化關係上而忽略當代不斷轉變的文化和人心態的體認。剛好相反，他是沿著這個思路去建構他的中華基督教神學。謝扶雅指出，神學因不同的民族和

<sup>29</sup> 謝扶雅：〈何謂「中國基督教？」〉《人生》17卷3期(1958.12.16)，頁10。

<sup>30</sup> 吳利明：〈從文化層面探討本色化問題〉，頁18。



時代而產生的，<sup>31</sup>

「各民族各時代的神學，亦不能不受各時代各地方的影響而產生各式各樣的神學。所以某國某民族的教會牧師，不可不學習本國本族的優良傳統與深切注視時代思潮。神學應是多姿多彩的，一主，一信，一洗。神學不等於信經，它是解釋聖經。教牧師們講解聖經，聖經亦容許從各個角度去解釋它。中國基督教信徒和教牧師，都應致力於建立基督教的中國神學」。<sup>32</sup>

謝扶雅所言的中華基督教神學，除了強調汲取傳統文化精髓外，更應該以現代的文化和社會思潮處境的需要和現代人的心態作為神學建構的考慮，從多種角度表達其本土神學的多元詮釋。謝扶雅與吳利明相同的地方，就是重視神學對各時代各民族各地的適切性，捕捉基督教與當代不斷轉變文化的關係。所不同的是，他認為中華神學在建構是有多元空間發展的，並且不限於神學工作者。

吳利明以神學的系統作為標準評核謝扶雅所提出三個原則的可能和可行性，這種講求以系統來論述的範式自 1960 年代世界各地因應其本土的需要和人類共同關注的議題而發展出不同種類的神學，有亞洲神學、黑人神學、拉丁美洲的解放神學、婦女神學、環境神學而顯得過時，這些林林總總的神學論述並沒有視西方的神學系統為唯一必需的範式。謝扶雅倡議的中華基督教神學，仍然尊重西方「三位一體」的神學傳統，也留意到西方神學對「歷史耶穌」的研究。<sup>33</sup>但是，他也指出，在建構中華基督教神學過程中，必須先由中國信徒依據其「實際生活經驗和靈感」寫出耶穌基督的傳記，可能的話，甚至「構作中國本色的各種『基督學』」(Christology)為基礎，因為西方歷代神學家也依據其心得和立場而寫出不同的基督學。故此，中華基督教信徒「應該自己抒摛神思，藉理論來辨明基督的本質，正如另一方面可藉想像而勾畫耶穌的形象和生平」，透過「襲用『君

<sup>31</sup> 謝扶雅〈中華基督教的神學〉《人生》17卷6/7期(1959.2.1)，頁9。

<sup>32</sup> 謝扶雅：〈基督教教育與人文主義〉(1962.3.3)載於《南華小住山房文集(四)》，頁672。

<sup>33</sup> 謝扶雅在晚年提及他對西方「歷史的耶穌」早有涉獵。參氏著：《謝扶雅晚年基督教思想文集》(香港：基督教文藝出版社，1986)，頁53。另參氏著：〈基督傳與基督學〉(1969年冬)載於《南華小住山房文集(四)》，頁729。

君、臣臣、父父、子子』的正名邏輯」來說明基督是神性和人性的基督，<sup>34</sup>並不一定必須跟隨西方擅長「辯証」(dialectic)和「逆証」(paradox)的神學思考方式來詮釋耶穌基督。謝扶雅將道成肉身與民族的需要扣緊起來，他指出，道成肉身的奧秘是「上帝化身為人，具體示範，而尤以受釘十字架這一崇壯行為達於最高潮」，可解釋為「祂啓示我們以怎樣爲人之『道』，叫我們先自深切承認罪孽，效基督耶穌擔起十字架的『軛』，以求與上帝復和。這樣，我們做人的道理乃是一個悔罪忍苦的嚴肅歷程」。<sup>35</sup>謝扶雅這種道成肉身的人觀的理解，正是要針對中國人雖然「承認宇宙有超自然能力的存在，也就『敬鬼神而遠之』」，而滿足於「自滿自足白人」，「對罪的意識也不如此濃厚」的生活，「這正是中華民族數千年來所犯的大罪」。<sup>36</sup>這種強調以信徒的生活實踐、宗教契合經驗、道成肉身的人觀的靈感創作等的豐富材料，相信是未被發掘的、未被當時西方神學重視的、未被當時下一代華人神學家重視的，但卻具有亞洲神學的特色——從自身經驗建構本土和處境的神學。

龍靈光的〈評謝扶雅先生的基督復活觀〉一文<sup>37</sup>是有感於謝扶雅在《基督教週報》發表他對基督的復活觀而引發的，龍氏指出，謝氏拾唯理主義者夏拿克(Adolf von Harnack)牙慧，否定了新約四福音所繙述耶穌死後復活升天的事，並聲稱從嚴謹的史學家觀點看它都是「心理的事實」，不能稱爲「歷史的事實」。龍氏用引述多種例証說明基督復活是歷史的事實。不過，龍氏並沒抓著謝氏文章的中心：「耶穌是具完全的神人兩性。祂的生和祂的死，是表現神格，但也充分發揮其『人格』，而爲一般世人所應該模倣，追隨，因而得救」。<sup>38</sup>李湜源的〈「直探耶穌——拜讀謝扶雅先生近作有感」〉短文指出，「直探耶穌作『全世人的最高模範』，爲『現代中國人所應慕仰而追蹤』，根據四百年的聖經研究，證明是不可

<sup>34</sup> 謝扶雅：〈基督傳與基督學〉(1969年冬)載於《南華小住山房文集(四)》，頁728,732。

<sup>35</sup> 謝扶雅：〈道成肉身的我見〉《展望》88期(1964.4)，頁3。

<sup>36</sup> 謝扶雅：〈道成肉身的我見〉《展望》88期(1964.4)，頁3。

<sup>37</sup> 龍靈光：〈評謝扶雅先生的基督復活觀〉載於龍氏編：《龍靈光文集》(香港：基道書樓，1984)，頁432-447。

<sup>38</sup> 參，謝扶雅：〈我們要直探耶穌——述我最近的基督復活觀〉《基督教週報》944期(1982.9.26)，版5。

能的」，並勸喻『直探耶穌』的工作最好不要進行。新約聖經裏沒有一本是爲了『直探耶穌』而寫的」。<sup>39</sup>李氏似未掌握謝氏提出的「直探耶穌」是針對中華民族性格而提出的，與聖經批判研究沒有直接的關係。

吳汝林的《基督教與儒家思想的關係：徐松石與謝扶雅觀點的研究》論文是研究謝扶雅和徐松石兩位學者如何處理基督教與儒家思想的關係，探討二人對此課題的處理手法有什麼特色和局限。<sup>40</sup>撇開徐松石的研究部分，吳氏利用豐富材料勾畫出謝氏晚年上帝觀、倫理觀和人生觀的輪廓，梳理以上研究課題之脈絡清晰，敘述仔細。不過，吳氏的論文有其致命的假設，就是他認爲，「處理基督教儒家思想的關係應該注意一要點。此要點就是：不單基督教信仰是多元的，儒家思想本身亦是一多元體系」。<sup>41</sup>若將此標準應用在謝氏身上，則謝氏如何理解、分析和討論基督教信仰和儒家思想皆是合法的，因爲吳氏容許謝氏對此課題的處理方式都可以是多元中的任何一種方式的理解和詮釋。那麼，吳氏對謝氏此課題研究的整體批判便欠缺說服力。

資料選材上，吳汝林比較集中使用謝氏晚期的專著，包括《基督教與中國》(1965)，《基督教與中國思想》(1971)，《謝扶雅晚年基督教思想論集》(1986)和《南華小住山房》(1974)第二、三、四冊的部分文章，這些資料確能反映謝氏晚期對基督教與儒家思想關係的研究觀點。不過，吳氏似乎假設了早期與晚期的謝氏思想、謝氏對基督教與儒家思想關係的處理都是一直沒有任何變化。吳氏也沒有解釋只選取謝氏晚期而忽略其早期思想的材料的原因。筆者關注的是，吳氏一直忽略了謝氏與流亡香港的知識分子有關此課題討論的大量資料，這些資料更能展示謝氏討論基督教與儒家思想關係的處理手法。敘述資料上，吳氏出現了兩個毛病，首先，他割裂了謝氏的生平與著作的關係，他平面、順時序敘述謝氏的生平

<sup>39</sup> 李湜源：〈「直探耶穌」——拜讀謝扶雅先生近作有感〉《景風》84期(1985.12)，頁20,21。

<sup>40</sup> 吳汝林：《基督教與儒家思想的關係：徐松石與謝扶雅觀點的研究》。香港：香港中文大學神道學碩士論文，1987。(未刊論文)

<sup>41</sup> 吳汝林：《基督教與儒家思想的關係：徐松石與謝扶雅觀點的研究》。(香港：香港中文大學神道學碩士論文，1987，頁27。

和獨立地臚列其著作，忽視了謝氏很多重要的論著都是與他生活遭遇的時代處境有關的，更是回應時代需要而寫成的。其次，吳氏系統地分析和比較謝氏和徐氏神學觀點時，既已忽視兩者各因其相異的處境而寫出各自的不同立場、不同重點的耶儒關係的論著，也忽略兩者各自的上帝觀、倫理觀和人生觀彼此間的協調和緊張或矛盾關係。在材料掌握上，吳氏欠缺仔細閱讀資料，首先，吳氏區分了謝氏早年曾用「成爲基督徒」來指涉被救贖的「新人」，謝氏晚年則較多使用「基督徒君子」來稱呼被拯救的人。<sup>42</sup>然而，就筆者閱讀和觀察，謝氏早年也曾使用「基督徒君子」來稱呼被救贖的人，<sup>43</sup>晚年也用「成爲基督徒」來指涉被拯救的「新人」。<sup>44</sup>其次，對「中華基督教」的詮釋，吳氏認爲，「謝扶雅的努力是希望結合基督教(『耶穌基督的宗教』)與中國文化(包括儒家思想)而建成『中華基督教』。而此『中華基督教』應代表著一個真正的中國本色教會」。<sup>45</sup>但是，正如董芳苑所言，謝氏的「中華基督教」是結合中國文化和基督教神學的嘗試，是充滿本色化、處境化和普世性的內容和視野，<sup>46</sup>而且並不止於教會的層面，也包括神學思想。

謝扶雅的逝世引來一遍對介紹和研究謝氏的熱潮。李志剛的〈懷念謝扶雅……教授〉短文簡述謝氏的生平和有關的人際網絡。<sup>47</sup>何世明的〈對謝扶雅教授倫理觀意見〉一文說明了謝氏「糾正了不少教外人士認爲基督教只注重神人關係而忽略人倫關係，只注重來世却忽略今生的誤解，這實在是他的一大貢獻。可是在基督教與中國傳統文化(儒釋道)之間他却多言其同以小言其異」，多言自力少言他力。<sup>48</sup>在美國與謝氏共事四年的許牧世寫了〈懷念謝扶雅先生〉短文，敘述謝氏

<sup>42</sup> 吳汝林：《基督教與儒家思想的關係：徐松石與謝扶雅觀點的研究》（香港：香港中文大學神道學碩士論文，1987，頁 23。

<sup>43</sup> 謝扶雅：〈本色教會問題與基督教在中國之前途〉《文社月刊》1 卷 4 冊(1926.1)，頁 30。

<sup>44</sup> 謝扶雅：〈一個老筆兵的自述〉收入氏著：《謝扶雅晚年基督教思想論集》（香港：基督教文藝出版社，1986），頁 232。

<sup>45</sup> 吳汝林：《基督教與儒家思想的關係：徐松石與謝扶雅觀點的研究》（香港：香港中文大學神道學碩士論文，1987，頁 Ch3,P.107。

<sup>46</sup> 董芳苑：〈謝扶雅「過程神學」的探討〉《神學論集》34 號(1977.12)，頁 531。

<sup>47</sup> 李志剛：〈懷念謝扶雅……教授〉《基督教週報》1420 期(1991.11.10)，版 7。

<sup>48</sup> 何世明：〈對謝扶雅教授倫理觀意見〉《基督教週報》1421 期(1991.11.17)，版 7。



第二次抵美後其與妻兒的生活，其「隻身奔走美東各地，訪問教會領袖，商討如何有效地恢復在大陸的宣教工作」，又述謝氏常寄稿件到《展望月刊》刊登。<sup>49</sup>郭書謙除敘述其師謝扶雅生平外，<sup>50</sup>並指出他是一位學問淵博的學者，虔誠的中國本色信徒和愛國者，桃李滿門。<sup>51</sup>

Lauren Pfister(費樂仁)“From Western Studies to Global Order: Reflections on the Writings of Xie Fu-ya”的論文是要說明，謝扶雅透過綜合眾多不同文化傳統以建立一個新世界文化、新的全球性秩序的理想，這理想是由他對基督的委身和對西方文化的醒覺而出發，這種醒覺始自二次大戰之後。<sup>52</sup>Pfister除了勾畫謝氏與唐君毅同樣有建立新世界文化秩序的相同志向和建造跨文化橋樑的貢獻外，更評論謝氏此理想為好高騖遠、不切實際的遠象，原因是1960年代末，謝氏已失去部分視力，只能有限度地閱讀和寫作，著作只是不斷重複過往的觀點，也只能提出以天國的倫理觀念改善西方文化的墮落——變種的希伯來思想(即馬列主義)。<sup>53</sup>Pfister批評，在謝氏的著述中找不到一些現代神學的議題來討論，特別是面對不公義的邪惡力量如共產主義的散播時，強調上帝對人類社會參與的懷德海(A.N. Whitehead)的本體論未能提出解決的方案。<sup>54</sup>筆者觀察，Pfister的論文主要將謝氏早期的《宗教哲學》(1927)和晚期的《中庸與道理》(1986)兩書的內容對勘，探討謝氏的綜合中西文化思想的開始與終結及其間的變化。但是，《中庸與道理》並不是謝氏最後的著作；<sup>55</sup>筆者觀察所及，謝氏似乎很少利用神學思想的資源來討論被視為邪惡力量的共產主義，但他對共產主義的譴責和備受極權統治

<sup>49</sup> 許牧世：〈懷念謝扶雅先生〉《文藝通訊》(1991.9)，頁6。

<sup>50</sup> 郭書謙：〈謝扶雅教授生平〉《文藝通訊》(1991.11)，頁3。

<sup>51</sup> 郭書謙：〈「自辯子至電子」讀後〉《文藝通訊》(1992.9)，頁2。

<sup>52</sup> Lauren Pfister, “From Western Studies to Global Order: Reflections on the Writings of Xie Fu-ya,” *Ching Feng* 34:4 (1991 Dec), 245-262. 特別參考 246, 250 頁。

<sup>53</sup> 筆者需要補充的是，知識份子圈中已有人提出，就是共產主義是來源自希伯來—基督教的傳統，參，戴重均：〈布爾塞維克策略根源(上)〉《民主評論》7卷10期(1956.5.16)，頁10。戴重均：〈布爾塞維克策略根源(下)〉《民主評論》7卷11期(1956.6.1)，頁19。

<sup>54</sup> Lauren Pfister, “From Western Studies to Global Order: Reflections on the Writings of Xie Fu-ya,” *Ching Feng* 34:4 (1991 Dec), 255.

<sup>55</sup> 謝氏最後的著作分別是：謝扶雅：《謝扶雅教授百齡詩文集》。香港：基督教中國宗教文化研究社，1991；謝扶雅：《自辯子至電子：謝扶雅百年生平紀略》。香港：基督教文藝出版社，1992。前者的論著更有涉及中西文化融合的討論。

折磨的華民百姓境況卻沒有停止論述過。Pfisher 認為第二次世界大戰是謝扶雅人生的分水嶺標記，指出謝氏以「謝扶雅」筆名寫作始於大戰後是此分水嶺的標誌，縱然他本人在翻譯《基督教歷代名著集成》時仍然保留「謝乃壬」中文名字。<sup>56</sup> 筆者須指出，這種觀點缺乏事實的根據，謝扶雅自言，「英文的 N.Z 雖已通用，而中文的『乃壬』則除我在日本行用一冊，和初到上海翻譯《完人之範》，《祈禱發微總論》，及《道原》三書，書印出時曾署『譯者謝乃壬』而外，以後也就一律通用『謝扶雅』，俾資簡單便利」，<sup>57</sup>換句話說，以「謝扶雅」為筆名並不是謝扶雅在第二次世界大戰後才使用，在二次大戰前謝扶雅已在其著作中普遍使用，「謝乃壬」中文名字在第二次世界大戰後已經消失了，只有保留其英文的簡稱，即 Zia, N(ai).Z(ing)。<sup>58</sup>故此，Pfisher 認為第二次世界大戰後謝扶雅以「謝扶雅」為筆名作為其人生的分水嶺標記是值得商榷的。筆者需要指出，Pfisher 文章所用的資料也有錯誤，例如，Pfisher 沒有參考中文原始資料而將 1958 年新儒家學者發表宣言的發起人張君勱錯誤地寫為方東美。<sup>59</sup>

望舒的三篇論文是介紹和評論謝扶雅的本色神學思想的某些重要主題。其〈淺談謝扶雅『直探耶穌』基督學的人文色彩〉一文<sup>60</sup>是要說明謝扶雅的神學思考的中心是「直探耶穌」，「『直探耶穌』的基督學，正是以解決『人』的問題為立足點，以『歷史的耶穌』和『基督徒君子』為其運思的兩個焦點」。但這種「以『人』為出發點，又以『人』為依歸，亦以『人』為中心」的關懷，除了「刺激著他的思考，也引導著他的思考，同時在某種程度上又限著了他的思考」。故此，

<sup>56</sup> Lauren Pfisher, "From Western Studies to Global Order: Reflections on the Writings of Xie Fu-ya," *Ching Feng* 34:4 (1991 Dec), 249-250.

<sup>57</sup> 謝扶雅：《巨流點滴》（香港：基督教文藝出版社，1970），頁 64。另參謝扶雅：〈我的名字之由來〉載入《謝扶雅教授百齡詩文集》（南華小住山房續集）（香港：基督教中國宗教文化研究社，1991），頁 271-272。

<sup>58</sup> 參，《基督教歷代名著集成》各冊的翻譯者名稱，全都以「謝扶雅」名字為翻譯者的名稱。

<sup>59</sup> 參，牟宗三、徐復觀、張君勱、唐君毅：〈為中國文化敬告世界人士宣言——我們對中國學術研究及中國文化與世界文化前途之共同認識〉（《民主評論》9 卷 1 期（1958.1.1），頁 2,3，以對照 Lauren Pfisher, "From Western Studies to Global Order: Reflections on the Writings of Xie Fu-ya," *Ching Feng* 34:4 (1991 Dec), 260 的註釋和 262 頁的詞彙表。

<sup>60</sup> 望舒：〈淺談謝扶雅『直探耶穌』基督學的人文色彩〉《金陵神學誌》復 14-15 期（海外版）（1991.12），頁 101。



望舒集中討論「『直探耶穌』的基督學的內容、特質、及其的淵源，並略加評價」。<sup>61</sup>望舒此論文的優點在於能勾劃出謝扶雅「直探耶穌」的具體內容和特色，缺點是在分析謝扶雅的「基督徒君子」觀念在「直探耶穌」的主題佔重要地位的理由未見合理，甚至欠缺查考謝扶雅提出「基督徒君子」觀念的淵源。根據望舒分析，謝扶雅的「基督徒君子」觀念在「直探耶穌」的主題佔重要地位的理由是與他的富有儒家人文主義色彩的家庭背景和教育有密切關係的，也與他深受「歷史的耶穌」的神學思潮影響有關，更與他早年所處的時代大背景有關，特別是他在 1922 年的非基運動後如何建立中國本色基督教有密切關係。筆者在某程度上是同意以上的分析，但筆者需要指出，既然「基督徒君子」觀念在「直探耶穌」的主題中於謝扶雅的本色神學思想中佔了那麼重要的地位，既然「直探耶穌」的神學思潮對留學美國的謝扶雅有如此深遠的影響，為什麼謝扶雅沒有於早年留美回國後，當中國的教會仍然高唱本色基督教會的口號時將「基督徒君子」和「直探耶穌」扣上緊密關係，反而要到 1950 年代和以後才提出來？這顯然有比以上兩個更重要，且在 1950-60 年代出現的理由才使謝扶雅提出來！另外，望舒認為，「這一思潮(直探耶穌)與謝氏自身的氣質極為合拍，因此，一經親愛，就會終生影響，甚至仍會左右其晚年的神學思考」。<sup>62</sup>筆者未表贊同，同時期的趙紫宸既受西方自由神學的影響，《繫獄記》的記載卻說明了他的某些神學思想在以後與西方自由神學分道揚鑣。筆者補充的是，謝扶雅雖然受西方自由神學的影響，但他的「直探耶穌」觀念不一定是採用西方系統神學或近代聖經批判的研究方法來詮釋的。

望舒的〈從密契的通路悟入——淺談謝扶雅先生的「密契」思想〉一文主要說明，謝扶雅倡導「基督徒君子」的理想是需要透過「密契」的操練養成的。<sup>63</sup>望舒此論文的優點在於，它能指出謝扶雅的「密契」觀念的具體內容和特色：「從

<sup>61</sup> 望舒：〈淺談謝扶雅「直探耶穌」基督學的人文色彩〉《金陵神學誌》復 14-15 期（海外版）（1991.12），頁 101-110。

<sup>62</sup> 望舒：〈淺談謝扶雅「直探耶穌」基督學的人文色彩〉《金陵神學誌》復 14-15 期（海外版）（1991.12），頁 108。

<sup>63</sup> 望舒：〈從密契的通路悟入——淺談謝扶雅先生的「密契」思想〉《金陵神學誌》復 16 期（海外版）（1992.1），頁 65-73。

個人的密契走向人際，即由人際出發，與神密契，回到人際，為社會人生服務」；「西方的神祕主義置重點於神，而謝先生的密契則置重點於人」。<sup>64</sup>然而，望舒分析的弱點在於望舒既知道謝扶雅在留學美國時受懷德海(A. N. Whitehead)倡導的密契思想影響最深，又認為謝扶雅這種「從理性到默契的內心走向」是「亦斷續，亦連連」，且認為謝氏的默契思想可歸源於儒(特別是宋明的心性之學)、釋(特別是禪宗思想)、道(特別是老莊思想)對他早期成長的影響，<sup>65</sup>可是，問題在於謝扶雅於1927年始提出「密契」思想究竟與1950年代後重提「基督徒君子」觀念，兩者有什麼關係？兩者是因果關係還是「內聖」-「外王」循環不息的關係？就算主宰著謝扶雅密契的觀念和操練是來自基督教和中國的儒釋道的思想，他是如何整合這些來自不同傳統的觀念，望舒並沒有解釋。

望舒的〈恂恂儒者話會通——謝扶雅先生思想試析之三〉一文<sup>66</sup>是要說明，謝扶雅推廣「直探耶穌」和「基督徒君子」，是因為他相信「耶穌基督便是中西文化會通的契合點。中國文化的『人』與西方文化的『神』，將在耶穌基督裏相遇相攜」，使中國傳統文化賦於新的活力和生命。<sup>67</sup>望舒對謝扶雅的批評是，「謝扶雅的可貴處，……正在於他為中西文化所提供的對話的機會。在會通中，他讓中西文化像兩位朋友一樣，平等地坐在一起，彼此交談，相互促進，共同創新」。<sup>68</sup>不過，這種所謂「平等對話」的觀點是受到質疑的，正如江日新指出，謝扶雅的詮釋策略，「在『去成全』的宣告中，其介入很可能會是一種侵犯。尤其是對於一個已有長遠傳承譜系的解釋權的介入、攘奪，可能更是屬於一個粗暴的行

<sup>64</sup> 望舒：〈從密契的通路悟入——淺談謝扶雅先生的「密契」思想〉《金陵神學誌》復16期（海外版）（1992.1），頁72。

<sup>65</sup> 望舒：〈從密契的通路悟入——淺談謝扶雅先生的「密契」思想〉《金陵神學誌》復16期（海外版）（1992.1），頁70。

<sup>66</sup> 望舒：〈恂恂儒者話會通——扶雅先生思想試析之三〉《金陵神學誌》復17期（海外版）（1992.2），頁65-73。

<sup>67</sup> 望舒：〈恂恂儒者話會通——扶雅先生思想試析之三〉《金陵神學誌》復17期（海外版）（1992.2），頁67,68,69。

<sup>68</sup> 望舒：〈恂恂儒者話會通——扶雅先生思想試析之三〉《金陵神學誌》復17期（海外版）（1992.2），頁71。

爲」。<sup>69</sup>

望舒的三篇文章最大的問題，是沒有弄清楚謝扶雅的「基督徒君子」觀念和「密契」思想早於 1920 年代中期以後已經提出來，<sup>70</sup>望舒接觸和理解謝扶雅的本色神學思想只限於 1950 年代或以後的著作，以爲上列的觀念都是 1950 年代以後的產物。望舒另一大的問題，是在很多重要的析述中欠缺資料來源的佐証，其他二手材料的注釋也欠頁數。

郭書謙的〈謝扶雅教授的神學思想述評〉短文旨在扼要介紹謝氏的本色神學，包括了上帝觀、完人觀、聖靈與道德心、美善並重、本色教會和具爭議的本色聖經等內容，<sup>71</sup>但郭氏缺少評論以上的任何課題。

王煜的 'The Christianized Confucianism of Hsieh Fu-ya' 短文旨在介紹謝扶雅融通基督教思想於中國傳統思想。<sup>72</sup>王氏除了指出謝氏自 24 歲皈依基督教後，欲想綜合耶、儒、佛、道四教的思想外，更扼要指出謝氏會通基督教與佛、道二教之優點和限制，並指出謝氏與張君勱(東京留學同學)和陳榮捷(嶺南大學同事)有密切人脈關係。

吳梓明的〈基督教與中國文化之融和——謝扶雅先生對中西文化溝通的貢獻〉一文主要指出，謝扶雅對中西文化溝通的貢獻在於謝氏肯定和致力於基督教與中國文化可以共存和可以互爲補足的工作。<sup>73</sup>吳氏雖言「有關謝扶雅的研究却未有專書論述」，但在各大學或神學院圖書館已有研究謝扶雅思想的論著，除了吳氏引用了董芳苑和望舒的文章外，李湜源、吳汝林、何世明、Lauren Pfisher、郭書謙的論文已可供參考。吳氏一文雖然粗略介紹謝氏生平點滴，簡單勾劃謝氏

<sup>69</sup> 江日新：〈謝扶雅的中國本色神學及儒學詮釋——從宗教對話的律令來切磋〉《鵝湖學誌》26 期(2001.6)，頁 155。

<sup>70</sup> 「基督徒君子」觀念始見於謝扶雅：〈本色教會問題與基督教在中國之前途〉《文社月刊》1 卷 4 冊(1926.1)，頁 27-31。「密契」思想始見於謝扶雅：〈基督教應如何則與中國文化結合〉《真理與生命》2 卷 9 期(1927)，頁 244-250。

<sup>71</sup> 郭書謙。〈謝扶雅 教授的神學思想述評〉《金陵神學誌》24-25 期(1995.12)，頁 79-81。

<sup>72</sup> Wong Yuk (王煜), "The Christianized Confucianism of Hsieh Fu-ya," in *Chinese Culture* 38:4 (Dec 1997), 121-126.

<sup>73</sup> 吳梓明：〈基督教與中國文化之融和——謝扶雅先生對中西文化溝通的貢獻〉章開元，馬敏編：《基督教與中國文化叢刊》。武漢：湖北教育出版社，1999，頁 132-146。

比較中西文化的幾個概念，其設定的成全不是廢掉、中華基督教神學、中華基督教聖經等課題也沒有充分利用上述資源進行深入的討論，但對謝氏的本色神學及建構原則卻予以肯定。

阮成國的《謝扶雅的本土神學理論》是一篇資料豐富、述多論少的神學碩士論文。<sup>74</sup>他的研究論題是：謝扶雅的本土神學理論中的信仰重點和內容是依據著現實社會的環境而改變的，換句話說，「現實社會的環境改變了，信仰的重點和內容也需要改變」。阮成國以 1949 年為分水嶺指出，「早期的他(謝扶雅)的重點是放在信仰對現實社會有何貢獻的討論，後期則處理信仰與中國文化的適應」。<sup>75</sup>阮成國自言，其論文的資料主要來自謝扶雅共六輯的《南華小住山房文集》，並且使用他晚年的其他著作。阮成國的論文分為四章，首章交代論題和資料，次章介紹謝扶雅的生平和皈依基督教的經過、謝氏對宗教、信仰道成肉身和作們徒觀念的理解，第三章析述謝扶雅的本土神學基礎、方法和前後期的內容，第四章是結論。

筆者觀察阮成國的論題，發現他與其老師梁家麟的歷史觀點沒有兩樣，甚至在結論再次強調謝扶雅的思想改變的原因，「是因為他在四九年後離開了中國，他身處異鄉，在國外的華人所生活的場景和心態是與國內的同胞是絕對的不同，因此他知道甚難鼓勵人來進行社會的改造工作，而且也沒有這樣的現實環境來實踐具體的行動，因此他的重點便放在信仰與文化較為理論的工作之上」。<sup>76</sup>阮氏對謝扶雅思想劃分為兩時期的析述，說明前期的謝扶雅思想只著重信仰對社會的意義，忽略信仰對文化的意義；與此同時，也說明後期的謝扶雅思想只著重信仰對文化的意義，忽視信仰對社會的意義。造成這種觀點，是由於阮成國有選擇性地運用六輯的《南華小住山房文集》材料和他晚年的其他著作，來加強論題的說服力。但是，這種二元對立的析述框架，本身已是一個問題。筆者同樣閱讀六輯

<sup>74</sup> 阮成國：《謝扶雅的本土神學理論》。香港：建道神學院神學碩士論文，2000。(未刊行)

<sup>75</sup> 阮成國：《謝扶雅的本土神學理論》(香港：建道神學院神學碩士論文，2000)，頁 4。

<sup>76</sup> 阮成國：《謝扶雅的本土神學理論》(香港：建道神學院神學碩士論文，2000)，頁 152。



的《南華小住山房文集》材料，卻發現謝扶雅前後期的思想，同樣是充滿了對社會改造和文化調和的期望、訴求和實踐。筆者將在內容中使用阮成國所棄而不用資料，說明謝扶雅前後期的思想同樣是充滿了對社會改造和文化調和的關懷。

阮成國將文化精神、人格救國、基督教的革命性、基督教在中國的貢獻、鄉村重建視為謝扶雅前期的本土神學內容，又將基督教與中國文化的異同、基督教與中國文化的互相成全、新唯中論、新天人合一、耶穌的人格榜樣、密契神學歸為謝扶雅後期的本土神學內容。這種分類方法標示了謝扶雅前期的本土神學內容不會在後期的本土神學內容中出現，或者前者不會構成後者的內容。然而，筆者從閱讀阮成國析述謝扶雅前期和後期的本土神學內容，卻發現後期的本土神學內容卻在前期出現，最明顯的例子是耶穌的人格榜樣和密契神學；而前期的本土神學內容卻在後期出現，最明顯的例子是文化精神、基督教的革命性和基督教在中華民族的貢獻。這種現象說明了謝扶雅前期和後期的部份本土神學內容是有承先啓後的發展或有最起碼一致的連貫性。筆者並不同意阮成國認為謝扶雅早在1920-30年代已有建構本土神學的明顯傾向，謝扶雅自言只是湊湊熱鬧寫過幾篇文章提倡本色的訴求。<sup>77</sup>借用江日新的分析，「謝扶雅對神學問題的系統反省」，是在1950年代「流寓香港，(及後在美國)參與基督教歷代名著集成的翻譯工作時，才逐漸形成的」，才「積極地努力於中國本色神學的建立，以及重解中國文化這樣的工作」。<sup>78</sup>

阮成國引用謝扶雅的資料和所作的闡釋是有一段距離的。阮成國認為，謝扶雅對本色神學建構的進路是與他受洗皈依基督教的原因有密切的關係。他指出，謝扶雅受洗皈依時對信仰的理解是「從實效性上考慮的，而不是客觀上認為基督教信仰是真確的，是十分可信服的，因而作出信仰基督的決定，而是他認為基督

<sup>77</sup> 參，謝扶雅：〈基督教新思潮與中國民族根本思想〉《青年進步》82冊(1925)，頁1-15；謝扶雅：〈本色教會問題與基督教在中國之前途〉《文社月刊》1卷4冊(1926.1)，頁27-31；謝扶雅：〈基督教應如何則與中國文化結合〉《真理與生命》2卷9期(1927)，頁244-250。後兩份材料被編入張西平、卓新平編：《本色之探——20世紀中國基督教文化學術論集》。北京：中國廣播電視出版社，1999。

<sup>78</sup> 江日新：〈謝扶雅的中國本色神學及儒學詮釋——從宗教對話的律令來切磋〉《鵝湖學誌》26期(2001.6)，頁134-136。

教中有某些信仰的內容能對那時多難的中國人提供解決的出路」。<sup>79</sup>但是，筆者閱讀阮成國析述謝扶雅受洗皈依基督教原因時，發現阮氏卻記載了謝扶雅是有感女護士悔罪之誠而頓悟耶穌贖罪的恩賜而終有悔罪的宗教覺悟，不單只是謝扶雅傾心崇拜耶穌的偉大人格及耶穌所彰顯的上帝，而更是渴慕耶穌基督那種大愛與犧牲的奉獻精神所感召。<sup>80</sup>阮成國只想證明謝扶雅皈依基督的企圖是想利用耶穌的人格精神來實現謝氏自己的理想的立場，<sup>81</sup>但卻忽略了謝扶雅的宗教悔悟和與上帝個獨(密契)關係的資料。

江日新的〈謝扶雅的中國本色神學及儒學詮釋——從宗教對話的律令來切磋〉<sup>82</sup>旨在「檢論一下其屬於最早期諸多試圖建立本色神學之一的努力，以及其針對中國文化傳統的詮釋策略，從而為在中國這一宗教對話脈絡，尋繹出其可能的所在或至少其可能和解的依據所在」。<sup>83</sup>江氏此文的貢獻是多方面的，如前述，謝扶雅「構擬中華基督教神學，並且更據以觀點大量撰寫中國的基督教新解，甚至引發此起彼落的『論辯』」，是始於他投稿在五、六十年代在《人生》及六、七十年代在《景風》的結果。其次，江氏提醒讀者，「謝扶雅的神學努力，不管是在系統上的建構，還是有關護教的論爭，都必須將它置於他對基督教的普世性之信仰和他對中國文化的自我認同之緊張關係來考慮。……他的本色神學是他的基督信仰對中國思想之自我認同的一個回應。而他的諸多中國哲學新解，則是他的基督教信仰的自我安頓」。<sup>84</sup>其三，江氏提出，「激發他深入本色神學的擬構，其問題的動力正如前文所述，直接地是來自他參與歷代基督教名著的翻譯工作的歷史經驗。……揭示了基督教信仰的多樣性。而此亦即是提倡本色教會或中華基

<sup>79</sup> 阮成國：《謝扶雅的本土神學理論》（香港：建道神學院神學碩士論文，2000），頁64。

<sup>80</sup> 參，阮成國：《謝扶雅的本土神學理論》（香港：建道神學院神學碩士論文，2000），頁13-14。

<sup>81</sup> 參，阮成國：《謝扶雅的本土神學理論》（香港：建道神學院神學碩士論文，2000），頁150。

<sup>82</sup> 江日新：〈謝扶雅的中國本色神學及儒學詮釋——從宗教對話的律令來切磋〉《鵝湖學誌》26期(2001.6)，頁127-158。

<sup>83</sup> 江日新：〈謝扶雅的中國本色神學及儒學詮釋——從宗教對話的律令來切磋〉《鵝湖學誌》26期(2001.6)，頁129。

<sup>84</sup> 江日新：〈謝扶雅的中國本色神學及儒學詮釋——從宗教對話的律令來切磋〉《鵝湖學誌》26期(2001.6)，頁136。



啓教的理據」。<sup>85</sup>江氏刻意將謝扶雅的本色神學的擬構與參與歷代基督教名著的翻譯工作扣上緊密的因果關係。

黃厚基同意江日新的批評，就是謝扶雅糾纏於同一概念而重複的解釋，不過，他指出，「讀者亦無法從他(江日新)的探討中知道他批評完謝氏以後到底如何從對於謝氏之哲學和神學指出宗教對話的律令，如何能從謝氏的方法論整理出有效的宗教對話，或其中能給今天宗教對話的語境作出什麼樣的啓示和反省甚至警惕，幾乎沒有討論」。<sup>86</sup>筆者某程度上同意江氏指謝扶雅的「早期撰述，除了一些証道文字和學院的哲學、宗教哲學著作外，至於有意識地去做討論的本色神學論著，或是在此一本色神學的立場來詮解中國哲學思想的文字，並不多見」。<sup>87</sup>但是，筆者也須指出，謝扶雅早期也有一些本色神學的論著(如前列)，也是在他早期留美回國前後對本色神學的理解，顯示了謝扶雅本色神學擬構的動力，雖然直接地來自他與新儒家知識分子的切磋和參與歷代基督教名著的翻譯工作的歷史經驗，但不可忽略留學美國前後的著作也可作為反覆印証謝扶雅本色神學思想發展的參考，甚至探討他的本色神學思想發展是否有前後期的理解。筆者也需指出，江氏提出了謝扶雅的「交依說」哲學，「一方面重新質疑西方為判準的神學是否為唯一的版本，同時也演繹中國傳統思想的『交依說』理論模式」，其質疑的勇氣和眼光是和他在《人生》與新儒家學者切磋的結果有關。<sup>88</sup>

黃厚基的《既濟與未濟——探討謝扶雅晚期思想(1958-1991)和神學代模》旨在從謝扶雅晚期思想的精要中整合出他的思想體系，在其思想體系中看他所建構的本色神學與其整體的思想體系之關係，並放在二十世紀五十年代以後的基督教本色化路線的大脈絡中作定位，更以神學代模的理論來評估他的神學代模之完整

<sup>85</sup> 江日新：〈謝扶雅的中國本色神學及儒學詮釋——從宗教對話的律令來切磋〉《鵝湖學誌》26期(2001.6)，頁140。

<sup>86</sup> 黃厚基：《既濟與未濟——探討謝扶雅晚期思想(1958-1991)和神學代模》(香港：香港中文大學崇基學院東南亞神學研究院神學碩士論文(未刊行)，2002)，頁9。

<sup>87</sup> 江日新：〈謝扶雅的中國本色神學及儒學詮釋——從宗教對話的律令來切磋〉《鵝湖學誌》26期(2001.6)，頁132。

<sup>88</sup> 參，唐君毅：〈學術標準之外在化與花果飄零及靈根自植〉《祖國》44卷4期(1963.10.21)，頁4-12,23。參，謝扶雅：〈學術標準與中國之現代化〉《祖國》45卷10期(1964.3.2)，頁6-7。

與否，並檢討其本色神學之一環能否完成的神學代模所索求於神學者。<sup>89</sup>黃氏的論文分成八章，首章說明論文的源起和方法，第二和第三章分述謝扶雅早期和晚期的思想，第四章勾畫謝扶雅晚期思想中之本色神學理論，第五章介紹二十世紀下半葉的各種神學代模理論，第六章介紹五十年代以後本色神學之發展景觀，第七章評估謝扶雅的本色神學代模。第八章為結論，從謝扶雅的努力看本色神學之未來出路。黃氏論文的強處是，能勾劃出謝扶雅早期的生平，能仔細有條理地將謝扶雅晚期的思想整理出來，能指出五十年代以後各種神學代模理論的優點和限制，能勾畫五十年代以後亞洲的各種本色神學的發展。黃氏論文的另一強處，是能夠將謝扶雅晚期思想放置在五十年代以後的基督教本色化路線的大脈絡中作評估，透過與亞洲神學對照和神學代模的分析來顯示謝扶雅本色神學的特色。不過，黃氏的研究同樣也有不足之處。

從資料的選取可分兩個層面來說，首先，黃厚基在第二章只敘述了謝扶雅於1957年前的生平，對他在1958年後的活動未見隻字提及，但在第三章和第四章卻仔細地析述1958年後謝扶雅「晚期思想」的內容。黃氏這樣的安排，似乎假設了1958年後謝扶雅「晚期思想」的內容是他在1957年前受教育的產物，1958年後他的生活和遭遇與其「晚期思想」是不相干的，對他的思想沒有產生過任何影響。這種忽視生活經驗對人思想的影響相信是黃氏論文的最大致命傷，因為謝扶雅「晚期思想」的具代表性著作大部分是在流亡海外和離散經驗中產生的。正如江日新指出，謝扶雅「對神學問題的系統反省，是要流寓香港、參與《基督教歷代名著集成》的翻譯工作時，才逐漸形成的」，<sup>90</sup>有關基督教本色神學的論述也由此開始。其次，黃氏忽略整個五、六十年代謝氏與新儒家學者社群有關「中華基督教」的討論，甚至忽略六、七十年代初基督教知識分子評論過謝扶雅的「中華基督教」及與謝氏討論有關本色神學實踐的問題。筆者指出，透過這些往來的

<sup>89</sup> 黃厚基：《既濟與未濟——探討謝扶雅晚期思想(1958-1991)和神學代模》(香港：香港中文大學崇基學院東南亞神學研究院神學碩士論文(未刊行)，2002)，頁9,10。

<sup>90</sup> 江日新：〈謝扶雅的中國本色神學及儒學詮釋——從宗教對話的律令來切磋〉《鵝湖學誌》26期(2001.6)，頁136。

討論才可以反映出謝扶雅討論本色神學思想的優點和限制，部分的論述甚至涉及黃氏部分的神學代模理論，包括做神學方法，但以上重要資料都為黃氏所忽略。黃氏在第六章只是勾畫出1960-80年代之後的各種亞洲本色神學的發展和內容，沒有將之與謝扶雅晚期本色神學思想進行對話、分析、討論和批判，並沒有做到黃氏自己所說的將謝扶雅晚期思想放在大脈絡中「定位」。筆者需要指出，1960-90年代產生的亞洲各種本色神學是強調依據其個別處境的獨特性而做出個別和獨特的各類型神學，那麼，若置放謝扶雅晚期思想於其中，能否找出亞洲的本色神學大脈絡中的位置？決定優劣的本色神學的客觀標準在那裏呢？黃氏在第五章瀏覽了各種神學代模理論後，評論謝扶雅晚期思想的標準主要來自對亞洲神學頗不認同的楊牧谷，實在使人懷疑這種評論的確切性。

筆者特別關注的，是黃厚基只是將謝扶雅晚期思想置放在二十世紀五十年代以後的亞洲基督教本色化思想大脈絡中，只是尋求兩者間的關係，但卻忽略了影響謝扶雅本色神學思想背後的離散經驗，並他所因流亡而面對的各種處境，以及兩者間互相影響的關係，更忽略了謝扶雅最初推廣本色神學思想的對象。進一步說，黃氏忽略了塑造亞洲本色神學背後的獨特社會、文化和政治背景因素，更忽略亞洲神學推廣的對象和面對的處境是獨特的。謝氏的本色神學和亞洲本色神學無論在背後塑造的因素、推廣的對象和面對的處境根本不同，單單鋪陳和比較彼此間的本色神學思想，是不能尋找出意義。

陳凱欣的《基督教信仰與儒家思想的融合——以謝扶雅的基督教思想為個案研究》論文主要「對謝氏的基督教思想(唯中論/交依說)作出闡釋，特別在神觀、人觀和救贖觀三方面，並嘗試指出謝氏的思想，其實卻深受人本主義和與儒家思想的道德倫理所影響」，更對「謝氏的思想及在基督宗教與儒家思想融合的課題作出反思」。<sup>91</sup>陳氏的論文首章是回顧過去明末清初至近代香港及海外的基督教信仰與儒家思想融合的嘗試，次章探討謝扶雅的個人及時代背景、有關他思想的

<sup>91</sup> 陳凱欣：《基督教信仰與儒家思想的融合——以謝扶雅的基督教思想為個案研究》（香港：中國神學研究神學碩士論文（未刊行），2004），摘要。

研究及詳述謝扶雅的基督教思想，末章討論基督教信仰與儒家思想融合的問題。陳氏的論文有很多觀點和立場沒有經過嚴謹的論析而定案，例如，當敘述謝扶雅在 1949 年後的時代背景時便判定，「或許因為謝氏並非身在中國，他的思想亦顯得比較理念性，較少回應中國當代的社會處境。有別於同期的中國基督教文化工作者，謝氏的思想比較抽離，中國社會和政治變化對他的影響不多，他亦較少提及『愛國愛教』的言論」。<sup>92</sup>然而，就筆者閱讀所及，謝氏在《南華小住山房》正有大量的文章關注和回應當時的大陸、台灣及海外華人的社會處境，並展現了他憂慮中華民族前途的赤子之深情。陳氏評論有關謝扶雅思想的研究都是以是否合乎基督教教義為依據的，例如，當評論董芳苑的文章時便指出，謝氏「以中國哲學來包裝基督教要理時，基督教要理又有否被歪曲呢」？當評論望舒的論文時便指出，「這種極具人文色彩的人觀和基督論，究竟與聖經和教會傳統中的人觀和基督論是否相符，望舒則少有批評」；當評論吳梓明的文章時便指出，「基督教本身具有其規範性，若然撇去這些規範，並視之為『包容』和『折衷』，基督教信仰還是基督教信仰嗎」？當評論吳汝林的論文時便一口判定，「吳氏於文中詳細地評釋謝氏的思想，並提出合理的批判」，<sup>93</sup>但沒有解釋吳氏的批判如何合理！陳氏的總結令筆者驚訝，「有關謝氏思想的研究專著，仍屬少數」，<sup>94</sup>但就筆者所收集有關謝氏思想的論文，除陳氏列出的五種資料外，起碼還有五篇專論文章可供參考，這已沒有計算謝氏和同時代討論耶儒思想融合問題的學者在內。

陳氏雖然著力於勾畫謝扶雅晚期的「交依說/唯中論」思想，<sup>95</sup>但卻沒有追溯這思想的發展軌跡，特別是與謝氏早期的思想是否有連貫性或根本性不同的發

<sup>92</sup> 陳凱欣：《基督教信仰與儒家思想的融合——以謝扶雅的基督教思想為個案研究》（香港：中國神學研究神學碩士論文（未刊行），2004），頁 12-13。

<sup>93</sup> 陳凱欣：《基督教信仰與儒家思想的融合——以謝扶雅的基督教思想為個案研究》（香港：中國神學研究神學碩士論文（未刊行），2004），頁 14,16。

<sup>94</sup> 陳凱欣：《基督教信仰與儒家思想的融合——以謝扶雅的基督教思想為個案研究》（香港：中國神學研究神學碩士論文（未刊行），2004），頁 16。

<sup>95</sup> 陳氏的研究觀點除見於以上論文外，更可參氏著的〈謝扶雅的「交依說/唯中論」探析〉《中宣文集》5 期（2005），頁 177-201。陳氏在結論中同樣指出，「謝氏以『唯中論/交依說』為本所發展的中華基督教神學，很大程度也只著眼於實踐那些與合乎中國傳統文化的道德倫理，卻忽略了完整福音的意義，甚至為了美好的融合而改變某些基督教信仰的內容。……這樣的一種『融合』，似乎只偏側於儒家思想，忽視了基督教信仰中聖經的規範性」，頁 200。



展；與謝氏晚期所處的時代和思潮是否有密切的關係。但陳氏卻判定，謝氏「由三十年代末美國留學歸回後，直至九十年代臨終之前，皆不絕寫作。然而，謝氏的思想在這數十年來卻沒有多大的變化」。<sup>96</sup>然而，借用江日新的觀點，謝扶雅「對神學問題的系統反省，是要流寓香港、參與《基督教歷代名著集成》的翻譯工作時，才逐漸形成的」，<sup>97</sup>就筆者翻閱的資料，謝氏傾力於耶儒思想融合的努力是在 1950 年代後才進行的，早年卻只有零星的關注。

嚴錫禹的〈「基督徒君子」解〉是借君子一詞的觀念來表述謝扶雅提倡的中國本色基督徒的內涵。<sup>98</sup>嚴氏主要根據謝氏的《謝扶雅晚年基督教思想論集》輔以(新)儒家學者對「君子」的解說以期對謝扶雅「基督徒君子」觀念提出臻善的解釋，亦即是本色基督徒的最高境界。<sup>99</sup>這種方法雖然可以上溯孔子前後的社會對「君子」觀念豐富的歷史詮釋，甚至因應嚴氏的喜好而作出神學性的理解，但是，這種方法只能夠解釋謝氏晚年重提此觀念的內涵，並不能解釋 1926 年謝氏提出此名詞之觀念和其時代意義。<sup>100</sup>

總結了以上對謝扶雅生平和思想的種種研究，筆者發現大部分的論文都集中在謝氏晚年的思想敘述和分析，忽略對其早期思想的研究，更遑論其思想轉向的研究。更嚴重的是，這些論文的作者們忽略了謝氏著作的其中特色，就是它們是謝氏回應時代處境而寫作的，作者們既忽略謝氏前後期思想的分別，而只抽取謝氏晚期的思想來進行分析和論述，也割裂了謝氏的論著和其內的思想與時代思潮的關係。作者們似乎忽略了謝氏晚年的論著大部分都是在香港發表和刊行的，其

<sup>96</sup> 陳凱欣：《基督教信仰與儒家思想的融合——以謝扶雅的基督教思想為個案研究》（香港：中國神學研究神學碩士論文（未刊行），2004），頁 17。

<sup>97</sup> 江日新：〈謝扶雅的中國本色神學及儒學詮釋——從宗教對話的律令來切磋〉《鵝湖學誌》26 期(2001.6)，頁 136。

<sup>98</sup> 嚴錫禹：〈「基督徒君子」解〉《金陵神學誌》64 期(2005.12)，頁 100-115。

<sup>99</sup> 嚴錫禹：〈「基督徒君子」解〉《金陵神學誌》64 期(2005.12)，頁 112。

<sup>100</sup> 謝氏曾這樣說，「誠欲見中國之宏播基督教，而所第一望吾國基督教通人者（對於基督教已具有相當之研究，並能甄別現代基督教之青華與糟粕者）。惟在速能鞠躬踐力行，以成『君子的基督徒』。吾所謂君子的基督徒者，指能自己明白耶穌及基督教中之優素，而拳拳服膺，玩索辨味，修省存養，盜乎容貌，發緒言動，征諸行事，使人不期敬而自敬之，不期愛而自愛之。子謂子貢曰：『女為君子儒，毋為小人儒。』嗟夫，環顧今日國中，所謂『基督徒君子』者，果有幾哉！」參，謝扶雅：〈本色教會問題與基督教在中國之前途〉《文社月刊》1 卷 4 冊(1926.1)，頁 30-31。

大部分的專著都是與流亡在香港的知識分子因應當時的時代處境和與知識分子關注的議題而展開激烈討論的觀點，更是他關注基督教信仰、中國文化發展方向、華人流亡海外處境的記錄。故此，忽略謝氏與流亡香港的知識分子討論所關注的議題而對謝氏晚期思想的分析 and 論述，只是非歷史化、非處境化的研究而已。

### 3.2 檢討香港基督教歷史的研究

本部分將過去對研究有關 1950-60 年代香港基督教歷史的論著作一評估，查考過去學者對 1950-60 年代香港基督教的研究的優點和限制。要勾畫有關以上時期的香港基督教歷史的論著是相當困難的，因為至今還沒有一本可供參考的專著面世。在各大學或神學院圖書館流通找到的論著或文章，只是就論述某一主題而附帶將香港和基督教在香港發展的歷史作簡單背景交代的論著，真正環繞 1950-60 年代的香港基督教發展作為主體(subject matter)的專題歷史研究實在是鳳毛麟角。筆者只能從觸及研究此段時期的著作來說明這些作者給讀者一個怎樣的香港基督教的歷史圖象/素描，並評論他們對此課題研究的方法。

歷史研究的基礎在於充裕的資料搜集，而調查報告正可直接反映香港的基督教情況。1950 年代為戰後的香港教會做的首份調查報告，只提供部分教會的數據，例如教會和其人口的數目，何時建立、所屬宗派、溝通方言，信徒參與教會各項活動的比率，教牧人員的數目和收入等。<sup>101</sup>可惜，第二份調查報告點出首份調查報告的錯漏，並指出教會的數目和其人口有明顯的增長。<sup>102</sup>第三份調查報告指出具有宗派背景的强大教會的信徒數目有明顯增長。<sup>103</sup>但這些 1950 年代中葉至 1960 年代初的調查報告只限於數據上的報導，數目上的增減而已，欠缺仔細的分析，更談不上研究。

<sup>101</sup> See Earl Herbert Cressy, *City Churches in Hong Kong: with a Supplementary Survey of all Churches in the Colony*. Hong Kong: privately published, 1956.

<sup>102</sup> Earl Herbert Cressy and Loren E. Noren, *Urban Church Growth in Hong Kong, 1955-1958: Second Hong Kong Study*. (Hong Kong: privately published, 1960), 2.

<sup>103</sup> Loren E. Noren, *Urban Church Growth in Hong Kong, 1958-1962: Third Hong Kong Study*. (Hong Kong: privately published, 1963?), 2,3,6.



。《中國神學研究院期刊》第 25 期的編者指出，有關香港教會歷史的研究一直以來並未受到關注，故「以『香港教會半世紀』為主題，集中於香港歷史上變化最大、發展最迅速的一段時期，……嘗試為近代香港教會譜劃出了一個大致的輪廓」。<sup>104</sup>此期期刊與筆者研究範疇有關的論文是余達心的〈香港神學教育四十年簡述〉，余氏旨在「勾劃香港神學在過往四十年間的轉變及其與社會發展並進的歷程」，但他也指出，「要分期闡述實不容易，難免有簡化粗略之嫌」。<sup>105</sup>余氏認為五、六十年代是文化意識與對談的年代，他指出，1958 年 1 月四位新儒家學者發表的〈為中國文化的敬告世界人士宣言〉一文是引發基督教界回應的起始點，三十多位基督徒學者遂在同年的 6 月 20 日於道風山舉行研討會。余氏認為，此「標示了基督徒知識分子對中國文化的關注」，尋求對話多於承擔的態度，「融貫」或「本色化」隨後成為當時香港神學家的重要議題。余氏也引介了謝扶雅與牟宗三因基督教與中國文化關係而起的爭議。余氏總結這時期從事本色化的基督徒知識分子指出，「其思路以文化思想體系與概念的對比為起點，以融合為目標。其關注為信仰在文化表達上本色化。其文化視野是以中國為主，而香港本土的需要及文化的特色都不在植根探索的議程之內」。<sup>106</sup>據筆者觀察，余氏已盡力做到畫龍點睛的闡析，而新儒家的宣言確實引起基督教知識分子的注意，開始較頻密地討論耶儒之間的關係。但是，余氏認為宣言的四位作者「對中國傳統文化的花果凋零，更感痛心焦慮」的觀點是值得商榷的，因為整篇宣言是充滿積極樂觀和自信，甚至鼓勵西方人學習東方文化，<sup>107</sup>唐君毅到 1961 年才正式表達他對中國傳統文化和民族的花果飄零的痛心憂慮。<sup>108</sup>另外，筆者需要指出，耶儒的討論或對話抑或是兩派人士共同關心的課題，在香港出現的都較此宣言更早，零星對話

<sup>104</sup> 編者：〈序〉《中國神學研究院期刊》25 期(1988.7)，頁 4。

<sup>105</sup> 余達心：〈香港神學教育四十年簡述〉《中國神學研究院期刊》25 期(1988.7)，頁 103。

<sup>106</sup> 余達心：〈香港神學教育四十年簡述〉《中國神學研究院期刊》25 期(1988.7)，頁 107。

<sup>107</sup> 宣言的作者花了不少篇幅提及西方人應向東方文化學習的地方，參，牟宗三、徐復觀、張君勱、唐君毅：〈為中國文化敬告世界人士宣言——我們對中國學術研究及中國文化與世界文化前途之共同認識〉《民主評論》9 卷 1 期(1958.1.1)，頁 16-20。

<sup>108</sup> 參，唐君毅：〈說中國民族之花果飄零——兼論保守之意義與價值，並敬告海外人士〉《祖國》443 期(1961.7.3)，頁 5-12,17。唐氏在兩年後重申肯定此觀點，參氏著：〈學術標準之外在化與花果飄零及靈根自植〉《祖國》563 期(1963.10.21)，頁 4-12,23。

始於 1950 年代初，而且並不如余氏引述牟宗三和謝扶雅的例子充滿對抗性，且謝扶雅又不是首位回應牟氏討論的人，<sup>109</sup>謝氏的回應又不是針對牟氏有關基督教的討論！<sup>110</sup>對於余氏解釋宣言是「針對當時中國大陸普遍否定儒家傳統的風氣的一種回應」，<sup>111</sup>筆者認為，這只是很次要的原因。<sup>112</sup>筆者從閱讀大量資料所得的相同印象，就是宣言似乎是針對海外華人知識分子和留學生要求入籍當地而放棄中國傳統文化和民族尊嚴而發。<sup>113</sup>

黃文江的論文旨在指出，香港基督教的歷史發展是受中國因素的影響。<sup>114</sup>黃氏以不同時段的例子說明以上的觀點：道濟堂的自立運動，1920-40 年代內地民族主義影響何明華會督的宣教政策，教會如何在戰後 1950 年代初的香港成為港英政府的主要伙伴提供社會服務，香港如何回應 1980 年代的非殖化和尋索本地和民族身份。<sup>115</sup>黃氏的論文觀點雖然透過眾例子論述而顯得具說服力，但是黃氏論文的觀點沒有新意，因為一般研究香港史的學者相信，雖然香港是英國的殖民地，但是香港地理上既接近內地，內地任何政治運動也會對香港構成不同程度的影響。香港的教會歷史發展也不例外，無論是傳教士或華人教會領袖的重大決定也會受內地因素所影響。不過，筆者需要指出，影響英國殖民地的香港和香港基督教歷史發展除了內地的因素外，更不可忽略影響香港政府和英國的國際政治因素，這些國際形勢轉變的政治因素甚至影響內地政權政策的制定和各種政治和社

<sup>109</sup> 胡簪雲是首位回應牟氏有關討論基督教的人，參胡氏：〈宗教真理是否也是「共法」的商榷〉《人生》14 卷 9 期(1957.9.16)，頁 6-9。另參，彭習庸：〈現代儒學與宗教〉《景風》第 6 期(1962.10)，頁 22。

<sup>110</sup> 參，謝扶雅：〈「中國基督教」初論(上)〉《人生》17 卷 1 期(1958.11.16)，頁 8-9。請留意，這篇文章是謝氏寄給王道(貫之)轉交唐君毅討論基督教的公開信，不是回應牟宗三有關基督教的討論。

<sup>111</sup> 余達心：〈香港神學教育四十年簡述〉《中國神學研究院期刊》25 期(1988.7)，頁 104。

<sup>112</sup> 對於中國內地知識分子對孔子的研究和評價，林甦作了很仔細的觀察和分析並指出，「孔子評價」問題始於 1956 年，由介紹漸轉至定性則要到 1962 年。參，林甦：〈中共的「孔子評價」問題(上)〉《祖國》40 卷 9 期(1962.11.26)，頁 9-14；林甦：〈中共的「孔子評價」問題(中)〉《祖國》40 卷 10 期(1962.12.3)，頁 8-11；林甦：〈中共的「孔子評價」問題(下)〉《祖國》40 卷 11 期(1962.12.10)，頁 11-16。

<sup>113</sup> 參，唐君毅：〈告新亞本屆畢業同學書〉《人生》14 卷 6 期(1957.8.1)，頁 9-11。

<sup>114</sup> Wong Man-kong, "The China Factor and Protestant Christianity in Hong Kong: Reflections from Historical Perspectives," *Studies of World Christianity* 8:1(2002), 115.

<sup>115</sup> Wong Man-kong, "The China Factor and Protestant Christianity in Hong Kong: Reflections from Historical Perspectives," *Studies of World Christianity* 8:1(2002), 115-137.

會運動的誕生。與此同時，黃氏論文的设计，只引用容易受內地民族主義影響的道濟堂例子以說明「中國因素」對香港教會歷史發展的影響，似乎忽略一些不受內地政治因素影響而佔香港基督教頗多人口的少群或獨立教會，他們的政教分離政策不會因「中國因素」而影響他們在香港的發展。

邢福增的《香港基督教史研究導論》是近期直接敘述 1950 年代基督教在香港狀況的論著，首篇論文旨在說明在宏觀的條件——「中國因素」變化下驅使香港與中國母體(華南)割裂，差會和傳教士被迫撤離中國工場，香港教會從華南教區獨立出來。與此同時，大量人口移居香港而造成香港的「本土因素」，香港遂成為傳教士延續和實現其中國夢的地方。邢氏強調，沒有中國因素的驅使便沒有本土因素的誕生，「共產政權使香港教會成為『保存』中國教會的植根地，也是關懷中國福音事工的橋頭堡」成了弔詭的解釋。<sup>116</sup>第二篇論文和筆者研究的範疇有關，邢氏粗略勾畫了 1950 年代香港基督教各宗派、服務、屬靈傳統等狀況，有畫龍點睛的效果。然而，邢氏對基督教與文化部分的介紹稍見薄弱，其對 1950 年代本色神學的判斷——「五十年代所倡導的所謂本色神學，同樣是與本地社會及教會脫節的神學反省。不論是以傳統國學或是宗教比較為進路的神學建構，都是以沉醉於舊有的中國文化與宗教之內，而未有適切地針對本地處境的需要。無論如何，五十年代仍未具備孕育植根本地的信仰與神學反省的成熟土壤」，謝扶雅恐怕是邢氏引述以上例子的例外，<sup>117</sup>筆者將在本論文第四章有所交代。直到今天，仍然沒有一本仔細研究此時期從事本色神學的工作者及其背後的神學和文化思想的專著，而邢氏卻對此段時期本色神學判以「與本地社會及教會脫節的神學反省」的結論，恐怕還有值得商榷的餘地。第三篇旨在回顧香港基督教歷史的研究，<sup>118</sup>邢氏先解釋香港基督教史研究因隸屬於「香港史」研究領域的發展和研究

<sup>116</sup> 邢福增：〈1949 年前香港教會的發展——宏觀歷史的考察(1842-1949)〉載入《香港基督教史研究導論》(香港：建道神學院，2004)，頁 75。

<sup>117</sup> 邢福增：〈延續與斷裂——基督教在五十年代的香港〉載入《香港基督教史研究導論》(香港：建道神學院，2004)，頁 175,171。

<sup>118</sup> 邢福增：〈香港基督教史研究回顧〉載入《香港基督教史研究導論》(香港：建道神學院，2004)，頁 185-266。

的困難，並以 1949 年為分水嶺臚列有關基督教會大戰前後的發展數據，勾畫宗派研究、基督教附屬事業、香港教會與社會及政治議題、教會與傳統文化、人物研究等各範疇的研究狀況，滿足了宏觀式論文的要求。然而，涉及基督教與中國文化關係研究的範疇，邢氏只介紹了兩個本色化的機構，忽略了 1950-60 年代耶儒討論或對話的重要議題。整體來說，邢氏的著作偏重於宏觀歷史研究的方向——即香港基督教歷史必須放在中國歷史發展的框架下才有研究的意義，因為「中國因素」對香港基督教有壓倒性的影響，就算連香港「本土因素」也得受「中國因素」影響，忽略了影響香港基督教的其他重要因素。其次，邢氏的闡述主要集中在香港基督教宗派及其與社會、政治各範疇關係的材料，對基督教知識分子和文化關係的著墨相對地較上述範疇為少，反映了邢氏研究香港基督教歷史的方向和價值取向。盧龍光指出，「單單把香港視是為中國的一部分，卻無疑忽略了香港有別於其他中國地方的獨特性質。香港地處中國邊陲，受著英國殖民統治，不論個人、組織或社會結構，都在中英兩國的強大塑造力量下構成和演變。即使在戰前，香港已擁有與內地其他城市不同特質，如相對穩定的社會、西方的管治制度和法律、發達的資本主義制度和活動、與世界各地的頻繁交通、大量的人口流動等等。殖民地的獨有的政治結構、社會政策和市民心態，使香港教會不單無需面對像國內教會遇到的反教思潮和活動，更因自身獨有的現代知識、人力物力資源、及本地人和海外的人脈和通訊網絡，不斷擴展服務，產生遠遠超過信徒人口比例的影響力」，<sup>119</sup>盧龍光的觀點可以作為研究香港基督教歷史方向的反省，尤其是應用於對 1950-60 年代香港基督教歷史的研究。

賴品超、邢福增合著的論文旨在素描 1950 年代流亡在香港的華人群體因透過基督教對他們處境的回應而使基督教在香港有蓬勃的發展。<sup>120</sup>這些發展包括了教會的自立和增長，提供社會服務和辦學等範疇。作者強調，教會對社會的參與

<sup>119</sup> 盧龍光：〈香港基督教宣教歷史的回顧與反思(1949-1985)〉載於氏著：《香港基督教使命和身份尋索的歷史回顧》(香港：基督教中國宗教文化研究社，2002)，頁 5-6。

<sup>120</sup> Fuk-tsang Ying and Pan-chiu Lai, "Diasporic Chinese Communities and Protestantism in Hong Kong During the 1950s," *Studies in World Christianity* 10.1(2004), 136-153, especially 137.



是由難民的迫切需要所驅使多於教會對社會責任的神學反省而致，而參與社會服務在當時也被視為傳福音的工具，加上信徒的來世觀和個人性福音的濃厚色彩，使得福音與社會參與沒有出現矛盾和張力。<sup>121</sup>綜觀全篇文章，作者既指出遷徙的華人群體對 1950 年代香港基督教深遠影響，但他們的聲音沒有被作者敘述，他們面對的困難是否只限於作者敘述的物質、語言和落腳建家的困難，他們究竟是誰，他們是屬於什麼社會階層和背景是決定他們在香港需要的次序。筆者觀察文章的內容與題目最深刻的印象是，作者著力和側重於分析基督教在 1950 年代香港的努力，受惠的離散華人群體變成沈默的一群，他們只是作者敘述基督教努力的襯托。

最後，簡介和評論一些從不同角度研究香港基督教會歷史的論文，探討它們的作者從宏觀或微觀角度研究 1950-60 年代的香港基督教歷史時，他們給讀者繪劃的是一幅什麼主題的圖畫。李志剛以宏觀角度重溫五十年來香港教會事工的發展時指出，「在五十年代的香港人口，難民佔極多的比數，教會體會政府求援的困難，因而派發救濟品以解決民眾衣食的需要。這時代的福利服務事工，已奠下教會日後的社會服務基礎」。<sup>122</sup>六十年代，「教會設於學校之內，日常運作可免去龐大的租金和管理費用，實在有助傳道工作的推廣，達到教會辦學傳教的目的，這是香港教會史上一項特色和重大成就」。<sup>123</sup>黃玉明以微觀角度研究五、六十年代香港基督教與香港社會轉變的關係，勾畫的盡是香港教會對難民救濟和佈道的圖畫。黃氏總結，「五、六十年代的香港教會面對戰後重建及中國政權易轉引致難民潮湧入的龐大需要，他們把握機會，在救濟事業上扮演了獨特的角色，與眾多撤至香港的志願機構和宗教組織合作承辦救濟事業」。<sup>124</sup>陳慎慶從宏觀角度研

<sup>121</sup> Fuk-tsang Ying and Pan-chiu Lai, "Diasporic Chinese Communities and Protestantism in Hong Kong During the 1950s," *Studies in World Christianity* 10.1(2004), 149-150.

<sup>122</sup> 李志剛：〈五十年來香港基督教會事工的發展〉《山道期刊》十一期(2003)，頁 149。

<sup>123</sup> 李志剛：〈五十年來香港基督教會事工的發展〉《山道期刊》十一期(2003)，頁 152。

<sup>124</sup> 黃玉明：〈五、六十年代香港教會社會事工概念的轉化和承擔〉《建道學刊》15(2001)，頁 426。另可參，郭乃弘：《我在這裏，請差遣我——香港教會與社會的發展》(香港：基督教文藝出版社，2005)，頁 56-60。郭氏所勾畫的是 1950-60 年代的香港基督教會對難民的各種救濟服務，也使香港教會經歷快速的增長。



究 1950-2000 年香港政教關係的歷史發展時指出，香港教會在 1950-60 年代前和期間扮演著合約夥伴的角色，這是源於兩者有共同反共意識，在殖民地政府眼中，教會擁有社會和文化的基礎，比同情內地共產政權的本地宗族、地區組織或慈善團體更可信賴，其提供的服務資源更可減輕政府的財政負擔。<sup>125</sup> 盧龍光從宏觀的宣教角度回顧 1949-1985 香港教會宣教歷史時指出，「要將香港教會安置回香港歷史發展的脈絡中，描繪她走過的這段使命實踐與身分尋索的路」，<sup>126</sup> 而他標示 1949-1967 年為難民定居期，但敘述的盡是教會宣教和服務的材料。根據以上不同研究的角度，我們發現研究 1950-60 年代的香港基督教歷史離不開教會關注難民的主題，由建道神學院基督教與中國文化研究中心出版的「香港教會研究系列」，包括梁家麟的《福音與麵包——基督教在五十年代的調景嶺》和邢福增的《願祢的國降臨——戰後香港「基督教新村」的個案研究》可歸類為這種研究方向的代表。<sup>127</sup> 於此，教會扮演著救濟者、政府的合約夥伴、提供教育、社會服務和宣教的種種角色，而這些研究的主題卻漸漸地變成研究的主體，以致這段時期的香港基督教歷史就是教會關注難民的歷史，忽略和邊緣化這段時期基督教與其他範疇之關係作為主題的研究。這種研究香港基督教歷史的趨勢，教會掩蓋了個別基督教徒(特別是基督教知識分子)作為主要的研究對象，研究對象既然專注於教會，教會與社會的關係(特別是教會對社會的宣教和服務)掩蓋了基督教與文化的關係(特別是基督教知識分子對知識分子有關文化和其他議題的討論)作為研究的主題。縱然基督教會向難民宣教和提供服務成為研究 1950-60 年代香港基督教歷史的重要對象，也不應忽略了基督教知識分子向流亡在香港的知識分子的宣教問題，後兩類人士在這段時期關注和討論的議題一直為研究香港基督教的學

<sup>125</sup> Beatrice Leung and Shun-hing Chan, *Changing Church and State Relations in Hong Kong*. (Hong Kong: Hong Kong University Press, 2003), 24, 26.

<sup>126</sup> 盧龍光：〈香港基督教宣教歷史的回顧與反思(1949-1985)〉載於氏著：《香港基督教使命和身分尋索的歷史回顧》(香港：基督教中國宗教文化研究社，2002)，頁 6。

<sup>127</sup> 梁家麟：《福音與麵包——基督教在五十年代的調景嶺》。香港：建道神學院基督教與中國文化研究中心，2000。邢福增：《願祢的國降臨——戰後香港「基督教新村」的個案研究》。香港：建道神學院基督教與中國文化研究中心，2000。這兩本著作及邢福增：《香港基督教史研究導論》都屬於這研究中心「香港教會研究系列」的著作，反映了作者對 1950-60 年代香港基督教歷史所關注的研究主題只限於基督教會與香港社會的關係。

者所忽略。

筆者在此嘗試歸納指出，基督教會掩蓋了基督教徒成爲香港基督教歷史研究的對象，教會與社會的關係掩蓋了基督教與文化的關係成爲香港基督教歷史研究的主題，正是現在從事研究香港 1950-60 年代基督教歷史的趨勢和取向。過去和現在從事研究這段香港基督教歷史所忽略的空間，正是筆者在這論文針對的研究對象和主題。

### 3.3 小結

1970 年代或以後評論謝扶雅本色神學思想的學者除了忽略謝氏的離散處境和經驗是與他提出「中華基督教」有密切的關係外，更忽略了謝氏在 1950-60 年代提出的「中華基督教」思想是向新儒家知識份子社群指出，基督教並不是西方壟斷的，基督教也可作爲華人安身立命的基礎，但在兩者激烈的討論中，卻突顯基督教與中國文化的分別，這是以上評論謝氏「中華基督教」思想的學者完全忽略的。而謝氏在 1970 年代初卻尋求基督教與中國文化可溝通的方向，但卻爲評論者視爲附會，他們不察覺謝氏提出基督教與中國文化的關係是既有異也有同，甚至先求異，後存同，並非評論者所說的「求同存異」。

讀者從筆者檢討謝扶雅的研究和有關 1950-60 年代香港基督教歷史的研究發現，沒有一本著作將謝扶雅의思想和謝氏第一居留地香港的文化處境扣上關係，縱然 1950-60 年代的香港成爲謝氏與離散華人知識分子論述各種議題的平台，是香港基督教歷史的重要記錄，却爲教會史家所忽略，基督教在香港的救濟事業反成爲研究此時期的焦點，至今也沒有與此期香港基督教的文化處境有關的著作。

#### 第四章 有關謝扶雅生平和思想的討論

本部分旨在集中勾畫謝扶雅的生平和思想。然而，黃厚基已做了類似的功夫，其論文已勾畫謝氏生平的早期重要片段，並從中點出其思想的大概。<sup>1</sup>不過，黃氏關心的是謝氏晚期(1958-1991)的本色神學和哲學思想，不是謝氏的晚期身處離散處境的活動和回應漂泊處境的思想。阮成國只簡述謝氏的生平大概，集中敘述謝氏後期(以1949年為前後期分水嶺)的本土神學思想的內涵，<sup>2</sup>不是謝氏提出本土神學理論與他身處離散處境的關係。吳汝林將謝氏的生平和思想分開敘述，集中敘述的是謝氏晚期(1960年代和以後)的思想，但對謝氏生平往事的敘述較簡略。<sup>3</sup>以上三者對謝扶雅生平的敘述同是集中勾畫謝氏早期(1958年前)的生活片段，特別是謝氏皈依基督教的始末，却忽視了謝氏晚期的生活遭遇，特別在香港和美國的離散經歷、活動和發表有關對民族前途、國際世情的文章；他們對謝扶雅思想研究的焦點同是謝氏晚期的本色神學思想性質和內涵，忽視了謝氏思想的整體發展脈絡，特別是第一次和第二次留美前後思想的變化。

梁家麟對謝扶雅的批評恰好為筆者素描謝氏的生平和思想提供新的方向，也是以上學者共同忽略的方向——謝扶雅晚期離散於香港和美國的活動及由此而產生思想的新發展。本部分的旨趣是要勾劃一直被學者忽略，就是謝扶雅在政治、社會和文化驟變下的離散活動和由此變遷但卻是寬濶的處境下而使謝氏思想有新的發展空間，關注的視野和批判的深度也出現變化。以上三(位學)者放棄了他們認為沒有研究價值的歷史材料，但它們却成為本部分的房角石。素描謝氏生平之先，本文將先了解梁氏對謝氏的批評，因本部份是針對著梁氏的批評而素描謝扶雅的離散生平和思想發展，不會將謝扶雅整體生平和盤托出，重覆過去研

<sup>1</sup> 黃厚基：《既濟與未濟——探討謝扶雅晚期思想(1958-1991)和神學代模》(香港：香港中文大學崇基學院東南亞神學研究院神學碩士論文(未刊論文)，2002)，頁7-15；15-62。

<sup>2</sup> 阮成國：《謝扶雅的本土神學理論》(香港：建道神學院神學碩士論文(未刊論文)，2000)，頁7-11(生平概述)；頁11-15(信主經過)。

<sup>3</sup> 吳汝林：《基督教與儒家思想的關係：徐松石與謝扶雅觀點的研究》(香港：香港中文大學神道學碩士論文(未刊論文)，1987)，導論。

究所作的。

#### 4.1 問題的提出

梁家麟在《徘徊於耶儒之間》<sup>4</sup>的第一篇文章〈徘徊耶儒之間——基督教與中國文化的相關研究評介〉<sup>5</sup>介紹 1950 年代迄今有關基督教與中國文化研究的發展趨勢時，對從事研究中國文化與基督教關係的學者有以下的描述和判斷：「這群基督徒知識分子基於政治原因而由中國大陸遷移至香港，已與中國之政治與社會實質分割，但同時避秦的過客心態使他們無法投入新社會環境，發掘新的神學議題，因此就像那些從來沒有認同過本土(香港、台灣)文化的新儒家知識份子一樣，他們所關注的乃由現實的政治社會問題轉為超越時空、永恆性的文化問題」。<sup>6</sup>他以一個典型例子進一步說明以上觀點：「謝扶雅在這方面的轉變是至為明顯的，他在三十至四十年代，呼籲國人積極參與救國行動，實踐天國福音，其對中國的關懷是社會性與現實性的；但在五十年代以後，由於已離開中國，他的關懷乃由『本色教會』轉至『本色神學』，即努力使基督信仰與儒家思想結合」。<sup>7</sup>

梁家麟批評這群主催本色化神學研究的學者，其研究方法是：

「採取求同存異的態度，力圖證明基督教(筆者加：與)中國文化的各自『原型』『原本』乃互相呼應，道心相同，故多淪於表面現象或概念的比較(所謂『人有我有』[metooism])，缺乏一套本色化神學的具體理論以為其實際工作的指導」。<sup>8</sup>

梁家麟指出，他們選擇這種方法，是與他們的背景有關，他們「大多為年紀較長、國學基礎較佳的平信徒，惟神學造詣卻一般稍遜，他們多數只能以聖經

<sup>4</sup> 梁家麟：《徘徊於耶儒之間》。台北市：宇宙光傳播中心出版社，1997。梁氏是研究近代及現代中國和香港基督教歷史的學者，著作等身。

<sup>5</sup> 此篇文章曾刊於《建道學刊》5期(1996)，頁203-239。

<sup>6</sup> 梁家麟：《徘徊於耶儒之間》，頁41。

<sup>7</sup> 梁家麟：《徘徊於耶儒之間》，頁77。

<sup>8</sup> 梁家麟：《徘徊於耶儒之間》，頁41。



來與中國經典互參，缺乏對基督教二千年的歷史與神學的理解」。<sup>9</sup>故此，「他們靜態地看待中國文化，僅僅由經典所描塑的文化圖像來理解中國文化的內涵，而無視這個文化理想兌現在過去的歷史與今天的現況中的真實表現。這個靜止不變的中國文化，亦便成了他們以基督教與之會通的對象。這種超現實的文化理解，甚至比十九世紀少數基督徒知識分子還要極端，因後者至少還對中國的現實危機，及其與傳統文化的關係有所關注」。<sup>10</sup>由此，梁家麟對這群在 1950-60 年代香港主催本色化神學研究的學者作出以下的結論：「他們努力的成果，除了略帶有傳教的效用，對那些信服儒家思想的人產生若干吸引力和說服力外，對基督教會與神學發展並無什麼實際的指導能力。並且對日益西化的社會與教會，無論是關懷的課題及思維的方式，均有與現實脫節的現象」。<sup>11</sup>

根據梁家麟對以上這群避難來港基督徒知識分子的描述，筆者得出以下的理解。首先，這群避難南來香港的基督徒知識分子(謝扶雅的例子是最明顯)，沒有關注香港或台灣的政治和社會問題，只注重討論抽象的文化問題。<sup>12</sup>其次，謝扶雅在 1950 年代以後，沒有呼籲國人積極參與救國行動，沒有關懷本色教會的建立，只著重本色神學的研究。此外，上述這群在港從事本色化神學研究的基督徒知識分子，對(西方)神學和基督教歷史缺乏深徹的理解，故只能將聖經和中國經典互參，証明基督教與中國文化核心思想是相同和彼此呼應的，沒有陳明和正面處理彼此相異之處。最後，他們只探求中國文化的理想和基督教思想之會通，對中國文化理想在歷史和現實處境的實踐缺乏反省和批判精神，所建構的本色神學，與西化的香港社會和教會，及中國所面對的現實危機脫節，無益於教會及神學的發展。<sup>13</sup>梁家麟以上的描述，正與筆者閱讀 1950-60 年代在香港從事基督教

<sup>9</sup> 梁家麟：《徘徊於耶儒之間》，頁 41。

<sup>10</sup> 梁家麟：《徘徊於耶儒之間》，頁 41-42。

<sup>11</sup> 梁家麟：《徘徊於耶儒之間》，頁 42。

<sup>12</sup> 梁家麟的學生阮成國也承襲此觀點。阮成國指出，「早期的他(謝扶雅)的重點是放在信仰對現實社會有何貢獻的討論，後期則處理信仰與中國文化的調適」。參氏著：《謝扶雅的本土神學理論》(香港：建道神學院神學碩士論文(未刊行，2000)，頁 4。

<sup>13</sup> 梁家麟在討論到宋尚節和計志文的神學貢獻時指出，「但要說他們(宋尚節和計志文)的神學淺薄甚或不存，則筆者倒不知道像吳耀宗、徐寶謙等曾赴洋留學的人的神學思想又高明到哪裡去



與中國文化關係的研究著作所得的印象有頗大的差異，故借檢視梁家麟的描述和觀點之便，勾劃鮮為學者留意的謝扶雅在政治、社會和文化驟變處境下的離散活動和其思想的發展。

#### 4.2 在離散中關注海內外同胞和教會的信仰身分

本部份只處理謝扶雅自 1949 年後有否關注香港與台灣的政治和社會問題，以及有否關注本色教會這兩個問題。論者可能以為這不是涉及謝扶雅的思想發展，特別是與他自 1949 年後對基督教和中國文化關係的研究無關。但是，筆者在本部份交代謝扶雅後期在香港和美國兩地的活動，正是要指出，那些因國共內戰而離開內地的中國基督教知識分子，特別是從事基督教與中國文化研究的中國基督教知識分子，並不一定如一般學者所標籤他們，認為他們在異鄉從事基督教與中國文化研究，就是表達他們對共產黨扭曲中國傳統文化和打壓基督教而作無聲和靜態的抗議。筆者舉出謝扶雅個案作為研究對象，正要說明從事基督教與中國文化研究的中國基督教知識分子中，也有一些人是以積極態度和正面與直接方式進行抗議和抗爭，不因政權或政局的改變而退縮，繼續發揚傳統知識分子憂國憂民的積極奮進精神，<sup>14</sup>並從基督教與中國文化的批判性研究中，建構一套能回應 1949 年後有關華人社會和文化處境的神學。

##### 4.2.1. 一直關注香港的政治和社會問題

---

(且不用說吳雷川和謝扶雅了)，後者除了拾人牙慧地以中文覆述了西方流行的理論外，在建立中國神學方面，還曾作過什麼具實質意義的貢獻！參，梁家麟：《華人傳道奮興佈道家》（香港：建道神學院，1999），頁 xiv。又梁家麟在討論「文化基督徒」的話題上指出，「我並沒有很大的勇氣主張神學如何做了某兩方面的貫通後便能本色化，也不敢無視教會的現實而逕談直指基督的信仰。（有人曾問我，謝扶雅對當代中國教會有什麼影響；我的回答是：幾乎沒有。我張狂吧！）」參，梁家麟：〈與張賢勇討論「文化基督徒」諸問題〉載於漢語基督教文化研究所編：《文化基督徒：現象與論爭》（香港：漢語基督教文化研究所，1997），頁 163-164。以上兩種材料正好說明，梁家麟認為謝扶雅在中國本色神學建立和中國教會上完全沒有貢獻可言。

<sup>14</sup> 謝扶雅坦言，大陸易手的悲劇，使仍在內地的他「自己也像失了重心似的，左右徬徨，五中矛盾，他「知道時代傾向集體主義，中國經濟生活尤需要社會化以至統制化」，但他「也欣賞個人主義中的真正價值，這又如何調和呢」？沒有東西可給予青年學子。這是他於大時代站在十字路口的徬徨和抉擇。不過，「真理」和「青年」兩者卻在香港接上頭來，沒有使他「失戀」。參，氏著：〈自狀(中)〉《人生》19 卷 12 期(1960.5.1)，頁 26。

謝扶雅在不同時代及處境一直關注政治發展，投身社會服務。謝扶雅指出：「政治既關係人民的自由與政府權力範圍，則宗教對政治自不能不表示關切。……而一個信徒（不論屬於任何宗教與宗派）既不能身居化外地不作任何一國的國民，則他即使自己不欲置問政治，政治卻必來置問他，不讓他躲過逃避」。<sup>15</sup>以上的敘述，正好反映了謝扶雅早年生活的寫照。根據謝扶雅的自述，他從1927年由美國深造歸國後，在嶺南大學很快升任為教授和系主任。但是，他有感日本侵華危機迫在眉睫，呼籲學生「下鄉」，他相信鄉村才是制敵的基礎。他以身作則，在1936年春辭去大學教席，遠赴河北定縣從事鄉村教育事業。抗戰期間，他擔任中華平民教育促進會的鄉建工作，投入抗日救亡的工作，<sup>16</sup>並參與多間大學的教育工作。<sup>17</sup>抗戰勝利後，他在廣州華僑大學任教育系主任，與錢穆和唐君毅行相過從。<sup>18</sup>

謝扶雅在香港居留期間，積極投入社會的教育事業，他相信中華民族的前途是植根在公民教育和民主教育的基礎，公民和民主教育的推廣是救國的行動。<sup>19</sup>謝扶雅避難至香港時，觀察到中國傳統文化只剩下渣滓部分——鄉黨戚族的人情味，而西方物質文明十分豐富，但歐美的社會道德秩序無法移植過來。香港正是中西兩方文化都落了空的三不管地帶，沒有條件創造和成為中西文化交流的中心，是一個文化的沙漠。<sup>20</sup>另一方面，謝扶雅觀察到香港成為大陸各省精英份子的集中地，這些人才可提升香港本身的文化，更可推進香港成為自由民主中國運動的堡壘。<sup>21</sup>於是，他積極透過教育事業培養避難來港的內地莘莘學子。港府在1951年3月開辦漢文夜學院（後來正名官立文商專科學校），謝扶雅擔任其中國文學及經學科教授，並參考若干中學校長及港府教育司署官員的意見，為一般私

<sup>15</sup> 謝扶雅：〈宗教與政治〉《展望》81期(1963.9)，頁1。

<sup>16</sup> 謝扶雅：〈自狀(中)〉《人生》19卷12期(1960.5.1)，頁24。

<sup>17</sup> 謝扶雅：〈自辯子至電子〉(香港：基督教文藝出版社，1992)，頁53-59。

<sup>18</sup> 謝扶雅：〈自辯子至電子〉，頁74。詳細可參謝扶雅：〈巨流點滴〉(香港：基督教文藝出版社，1970)，頁171-192。

<sup>19</sup> 謝扶雅：〈中華民族的顛沛與復興〉《祖國週刊》36卷8期(1961.10.20)，頁530。

<sup>20</sup> 謝扶雅：〈香港的中國學生〉《中國學生週報》24期(1953.1.2)，頁2。

<sup>21</sup> 謝扶雅：〈自狀(下)〉《人生》20卷1期(1960.5.16)，頁26。

立初級中學編寫「公民教育」教師課本，成為學校老師在堂上與學生討論「處世之道」和指導課外活動的參考材料。<sup>22</sup>他兼課於崇基學院，鼓勵學生咀嚼、反省、分析、批判、欣賞和駁詰各種學問。<sup>23</sup>他也參與籌辦浸會學院的工作。<sup>24</sup>謝扶雅批評香港教育事業未能滿足學子的需要，缺乏受訓的師資人才，建議盡早設立「漢文大學」。<sup>25</sup>他慨嘆中共政權解散廣州嶺南大學，並將之併入中山大學，教育頓成服侍極權政治的奴婢。於是，他倡言自由教育，<sup>26</sup>鼓勵香港私立學校改組，不應依靠政府的商業登記牌照來營辦教育事業，牟取利益。<sup>27</sup>

雖然謝扶雅於1958年復活節離港赴美，但對香港的情況，特別是年青一代十分關注，<sup>28</sup>甚至對社會事件提出他個人的建議。他指出，1965年港大的同學關切香港自治問題，學生會因用中英二語言而牽連刊物的「學苑」事件；大學生活社主辦的歷次文化問題討論，反映出一般大專學生對社會事務已有較多的關注。謝氏鼓勵香港大專學生關心社會和放眼世界，「多少貧困男女工販，輾轉於污濁木屋之間；多少天真無邪的童稚，浪蕩於街頭屋簷之下。稍微遠一點吧，我們應該想像得到南越：漫天的硝煙彈火，遍地的恐怖陰淒」。<sup>29</sup>謝扶雅並不同意唐君毅在《說中華民族之花果飄零》以「只有在他人園林之間，托蔭避日，以求苟全，或牆角之旁，沾泥分潤，冀得滋生」的消極態度旁觀民族暫時的厄運，並以「良知自覺、人格尊嚴、自由和獨立，除了自己甘願放棄外，誰也不能奪去」作互勉。<sup>30</sup>謝氏留意着香港教育的發展，他稱讚香港政府擴充上下午班學額給適齡兒童，

<sup>22</sup> 有關謝扶雅在漢文夜學院教授的中國經學、文學、修辭學、歷史人物講義，以及為初中公民教育科編寫的「學校生活」、「社會生活」、「個人生活」三冊的教師課本，載於《南華小住山房文集(二)》(香港：南天書業公司，1971)，頁3-452。另參，謝扶雅：〈一個老筆兵的自述〉收入《謝扶雅晚年基督教思想論集》(香港：基督教文藝出版社，1986)，頁224、226。

<sup>23</sup> 謝扶雅：〈談香港中文大學〉《大學生活》8卷22期(1963.4.1)，頁19。另參，謝扶雅：〈讀書〉《香港崇基學生刊》(1955)載於《南華小住山房文集(六)》(香港：南天書業公司，1974)，頁441。

<sup>24</sup> 謝扶雅：〈自狀(下)〉《人生》20卷1期(1960.5.16)，頁25。

<sup>25</sup> 謝扶雅：〈香港教育的回顧與前瞻〉(1952年天賦節)載於《南華小住山房文集(五)》，頁707-718。

<sup>26</sup> 謝扶雅：〈自由教育之可貴〉《中國學生周報》154期(1955.7.1)，頁2。

<sup>27</sup> 謝扶雅：〈香港私立學校登記問題〉載於《南華小住山房文集(六)》，頁454-455。

<sup>28</sup> 謝扶雅來到美國後，寫信給王道，指出「離港兩月有餘，所最念念不忘者為青年學子及《人生》……」參，謝扶雅：〈短簡〉《人生》16卷4期(1958.7.1)，頁30。

<sup>29</sup> 謝扶雅：〈懷念香港的大學生〉《大學生活》2卷8期(1965.8.10)，頁4-5。

<sup>30</sup> 謝扶雅：〈懷念香港友生〉(1962.2.1)載於《南華小住山房文集(六)》，頁476-481。

設立三所師校及城鄉師訓班大量訓練師資人才，對私校給予補助及津貼。他鼓勵現職中小學教師本悲憫惻隱之懷，體恤、關愛和以敬虔態度培養下一代，不要「教死書，死教書，教書死」。<sup>31</sup>他也鼓勵青年知識分子出洋留學，激發愛國心及明瞭國民應盡的責任，幫助民族國家的現代化。<sup>32</sup>

此外，謝扶雅關心香港鄰近內陸政權各種運動對香港的影響，例如1961年香港已有流言要建立「港澳共和國」，<sup>33</sup>1962年內陸中國因經濟政策失誤導致15萬難民湧進香港邊境，<sup>34</sup>1967年因文化大革命而引起的香港暴動，林彬、林海光兄弟被殺，無辜兒童被炸死。以上種種悲劇，他以「不愛眼前的同胞而侈談愛國，不但不足以服人，並且成為昧心自欺欺人的大騙子」的原則，鼓勵香港青年人多作思考，反省自己的政治立場，關心大陸風暴（文化大革命及紅衛兵）的亂源，透視香港本身問題的癥結。<sup>35</sup>其他如天星小輪加價事件，少部分人謀建「香港獨立國」或「香港共和國」，1968年香港海面出現大量內陸中國偷渡客的浮屍等，都是他關切的事件。謝氏呼籲香港政府能夠從民主、人權、公共道德的立場照顧中國人心理；盼望立法局議員當制訂各種政策時，能以一般勞苦大眾的福利為前提；鼓勵港九居民謀求自力自強，自治自理。<sup>36</sup>

#### 4.2.2. 一直關注台灣的政治發展

早在1960年代初，謝扶雅檢討國民黨失去中國的統治權而敗走台灣的原因，是因為過去抗戰(1937-1945年)只集中引導人民「保衛家鄉」，沒有加強鄉村基層的地方自治，忽略農村經濟的破產。<sup>37</sup>根據謝扶雅的觀察，遷移台灣十多年的國民黨沒有吸取失敗教訓，蔣介石好比劉禪，沒有勾踐臥薪嘗膽的志氣，<sup>38</sup>沒

<sup>31</sup> 謝扶雅：〈敬告香港中小學教師〉《人生》25卷9期(1963.3.16)，頁21。

<sup>32</sup> 謝扶雅：〈留日學生和西洋留學生〉《大學生活》新1卷22期(1965.3.10)，頁4-5。

<sup>33</sup> 謝扶雅：〈中華民族的顛沛與復興〉《祖國週刊》36卷8期(1961.10.20)，頁530。

<sup>34</sup> 謝扶雅：〈中國之偶倖成功及其必敗性〉(1969.2)載於《南華小住山房文集(五)》，頁780。

<sup>35</sup> 謝扶雅：〈敬告香港各界青年〉(1968.1.10)載於《南華小住山房文集(五)》，頁723。

<sup>36</sup> 謝扶雅：〈香港問題〉(1967.11)載於《南華小住山房文集(五)》，頁717-721。

<sup>37</sup> 謝扶雅：〈中華民族的顛沛與復興〉《祖國週刊》36卷8期(1961.10.20)，頁527。

<sup>38</sup> 謝扶雅：〈民國中興的第一事〉《世界日報》(1961.6.20)，載於《南華小住山房文集(五)》，頁



有反攻大陸的決心和誠意，只坐享美援的巨款，依賴美國的軍事保護，並擁兵 60 萬精壯軍隊來自衛，<sup>39</sup>偏安一隅，失去自主的能力。<sup>40</sup>那群能影響決策但已任滿多年的立法院委員，監察院委員和國民大會代表，並無退位讓賢之勢。<sup>41</sup>政府官員奢侈浪費，公然貪污，禁止言論、出版和集會自由，<sup>42</sup>不許平民像雷震公然唱「反攻無望論」；政府官員不願聽取民間或海外人士反攻的訴求，「反攻」二字卻成爲政府官員口中的專利品，使人懷疑國民黨反攻的誠意和決心。<sup>43</sup>謝扶雅相信，「中國人今日所欲救的國，乃是中華民國及其民族，而非某一集團或個人」，<sup>44</sup>「這樣的一個家天下政權，實同屬中國人民革命的對象」；<sup>45</sup>他更相信，美國沒有信心幫助一個早對中國人民失去信用的政權。<sup>46</sup>謝扶雅指出，國民黨既然在過去屢次錯過毛共政權的反右運動和饑荒等反攻的良機，<sup>47</sup>又不實行民主團結百姓，民族的希望便轉移到倡議建立民主反共和民主建國結合起來的新力量上。<sup>48</sup>謝氏解釋，國民黨之失去民心，是因爲蔣介石於 1960 年 5 月違憲三屆連任，不理會海外 73 位海外學人聯名通電的抗議，(謝扶雅也是其中一員)。更因國民黨在同年將準備組織在野黨的雷震，誣以通共罪名囚禁十年。1966 年 5 月蔣介石公然違憲晉身爲終身總統，以蔣經國充任國防部長，旋又擢升爲行政院副院長，父子獨攬黨、政、軍大權於一身。謝扶雅認爲，以上種種行爲與桀紂無異，<sup>49</sup>他

606。

<sup>39</sup> 謝扶雅：〈我也談「中國的希望」〉《聯合評論》292 期(1964.4.28)，版 1。

<sup>40</sup> 謝扶雅：〈團結各界立即反攻大陸〉《世界日報》(1962.2.7)，載於《南華小住山房文集(五)》，頁 626。

<sup>41</sup> 謝扶雅：〈難道自由中國竟成了「無人之境」嗎？〉(1960.2.12)，載於《南華小住山房文集(五)》，頁 641。

<sup>42</sup> 謝扶雅：〈我們這一次革命〉(1963.3.1)，載於《南華小住山房文集(五)》，頁 825-826。

<sup>43</sup> 謝扶雅：〈再談「中國的希望」：答殷懷遠先生〉《聯合評論》306 期(1964.8.14)，版 2。

<sup>44</sup> 謝扶雅：〈國府目前可走的兩條路〉《自由報》(1962.11.5)，載於《南華小住山房文集(五)》，頁 605。

<sup>45</sup> 謝扶雅：〈中國的最後一次革命〉(1962.7.2)，載於《南華小住山房文集(五)》，頁 820。

<sup>46</sup> 謝扶雅：〈我相信中國人民〉《聯合評論》196 期(1962.6.8)，版 2。

<sup>47</sup> 謝扶雅：〈國府反攻的又一次良機〉《聯合評論》219 期(1962.11.16)，版 2。

<sup>48</sup> 謝扶雅：〈再談「中國的希望」：答殷懷遠先生〉《聯合評論》306 期(1964.8.14)，版 2。

<sup>49</sup> 謝扶雅：〈海外志士應集結力量圖謀反攻〉(1970.4.8)刊於《火炬月刊》9 期，收入《南華小住山房文集(五)》，頁 823-824。



籲請蔣介石引咎辭職和即日下野，蔣經國解職離台，<sup>50</sup>國民政府召開各黨各派及海外僑胞代表聯合反共救國會議，並制定反共復國的綱領。<sup>51</sup>

#### 4.2.3. 一直關注美國對華政策及國共兩黨所統治的百姓

謝扶雅並不單從國共實施的政策來關心受影響的百姓，他也從海外列強對華的政策來關心海內外的華人。早在他移居美國不久，謝氏觀察到美國的情況，政界抱「兩個中國」觀念，現存的「中國」出現了兩個實際的政權；<sup>52</sup>美國政府欣賞膽敢和蘇共對抗的毛澤東，<sup>53</sup>並相信中共對大陸的統治仍相當有效，大陸還沒有出現大規模的動亂；留美的台灣學生自稱是台灣人，而不是中國人；<sup>54</sup>留學美國或工作的華僑，都希望盡快取得居留身分，因為美國工作機會多，是自由民主的國家，能保障人民生命財產，思想言論自由；<sup>55</sup>老一輩華僑自 1960 年雷震事件後，對國民黨的失望和憎恨，不亞於對中共。<sup>56</sup>謝扶雅提醒美國政界，毛澤東並不是南斯拉夫的狄托，也不是緩和的赫魯曉夫，毛共政權下的人民已失去美國人所擁有的自由和民主。<sup>57</sup>謝扶雅反對 1966 年美國「羅莎(Robert V. Roosa)報告」所建議的「兩個中國」政策：中共統治下的是廣上和眾民，故此，應在聯合國內有代表人民和國家的權利。謝氏解釋，正因為中共對內不尊重百姓的人權，對外侵略鄰國，製造國際糾紛，不符合聯合國憲章的代表國資格。<sup>58</sup>

謝扶雅嚴厲批評兩黨暴政之餘，更集結力量開展救國工程。謝扶雅指出，兩個號稱「共和」的「中華民國」和「中華人民共和國」的政體，卻實施「家/

<sup>50</sup> 謝扶雅：〈海外志士應集結力量圖謀反攻〉，頁 825。

<sup>51</sup> 謝扶雅：〈團結各界立即反攻大陸〉《世界日報》(1962.2.7)，載於《南華小住山房文集(五)》，頁 626-627。

<sup>52</sup> 謝扶雅：〈中華民國自存之道〉(1960.1.11)，載於《南華小住山房文集(五)》，頁 531。

<sup>53</sup> 謝扶雅：〈再談「中國的希望」：答殷懷遠先生〉《聯合評論》306 期(1964.8.14)，版 2。

<sup>54</sup> 謝扶雅：〈何以還不在今年雙十誓師？〉《聯合評論》164 期(1961.10.20)，版 2。因為“Chinese”被理解為代表大陸中共統治下的人民，他們不願意被別人這樣標籤。

<sup>55</sup> 謝扶雅：〈留美學人對最近國是〉《聯合評論》149 期(1961.7.7)，版 1。

<sup>56</sup> 謝扶雅：〈留意華僑的自力和合力〉(1963)，載於《南華小住山房文集(五)》，頁 674。

<sup>57</sup> 謝扶雅：〈美國必要支持中國人民革命〉(1962)，載於《南華小住山房文集(五)》，頁 649。

<sup>58</sup> 謝扶雅：〈評羅莎報告的建議「兩個中國」〉(1966.10.25)，載於《南華小住山房文集(五)》，頁 661-662。

黨天下」而「騎在人民頭上」的專制獨裁統治，<sup>59</sup>從來沒有尊重人民的意願，扼殺人民的尊嚴，並實行愚民政策的黨化教育，強調領袖至上主義，<sup>60</sup>最後更出現了中共「文化大革命運動」，台灣「文化復興運動」的對台戲。<sup>61</sup>面對民族受極權統治的厄運，謝扶雅呼籲留美及海外華人不應忘本，應以救助民族苦難和建設中華民族為己任，<sup>62</sup>聯合對大陸毛共和台灣蔣家政權失望而顛沛海外的孤臣孽子，組織有學問、德行、政治識見三者綜合性的團體，通過評論政治和揣摩世界大勢，醞釀成爲一股中共和中華民國以外的「第三勢力」，<sup>63</sup>標榜以政治民主，經濟公道，學術自由而富全球性、超黨派的華人政治團體，「推翻變相皇帝的毛澤東，驅除非法、無能，將國府變作家府的蔣介石」，<sup>64</sup>消除對內的專政措施，對外的依賴(依賴美國保護、馬列信條和修正主義)思想，讓每一個炎黃兒女成爲中華民族真正的主人，負起建立民主、自由、法治的責任，建立重視人的尊嚴，維護人的價值，主權在民的社會，<sup>65</sup>使國家不再屬於任何人、政黨、階級、主義，而是一個充滿和平及國際合作的統一國家。<sup>66</sup>1960年11月謝扶雅與同道們在美國紐約發起「自由中國協會」組織，<sup>67</sup>集結各方流亡海外的華人知識分子，組成一個聯合全球華人的機構，向中共和台灣的青年知識分子推廣自由和民主思想，致力反對美國政客「兩個中國」的主張，稍後漸形成「自由中國大同盟」，<sup>68</sup>到1965年匯聚各方力量而成「中國復興同盟」。<sup>69</sup>謝扶雅也參與其中的籌備工作，

<sup>59</sup> 謝扶雅：〈自由中國的哲學基礎〉《祖國月刊》34卷3期(1961.4.17)，頁5。

<sup>60</sup> 謝扶雅：〈民主意識與中西人生觀〉(1961.3.13)，載於《南華小住山房文集(五)》，頁599。

<sup>61</sup> 謝扶雅：〈中共的「文革」和「武鬥」〉《再造》35期(1967.12)，載於《南華小住山房文集(五)》，頁799-800。

<sup>62</sup> 謝扶雅：〈海外華人不應忘本〉《展望》177期(1969.5.25)，載於《南華小住山房文集(五)》，頁762-766。

<sup>63</sup> 謝扶雅：〈中國民主憲政運動的最後努力〉(1961.12)，載於《南華小住山房文集(五)》，頁601。

<sup>64</sup> 謝扶雅：〈復國與復興〉《再造》28期(1967.3.8)，載於《南華小住山房文集(五)》，頁836。

<sup>65</sup> 謝扶雅：〈民主革命的意義〉，載於《南華小住山房文集(五)》，頁835。

<sup>66</sup> 謝扶雅：〈中國人民在現階段所面臨的災難和考驗〉《再造》26期(1967.1.24)，載於《南華小住山房文集(五)》，頁761-762。

<sup>67</sup> 謝扶雅：〈自由中國協會與我〉《再造》5期(1965.5.1)，頁1-2,5。

<sup>68</sup> 謝扶雅：〈「一個勢力」·「一個中國」〉《聯合評論》208期(1962.8.31)，版2。

<sup>69</sup> 謝扶雅：〈評羅莎報告的建議「兩個中國」〉，頁663。

也是後者團體的發言人，<sup>70</sup>「中國復興同盟」以推翻中共政權，改造台灣國府為宗旨，並興辦《改造》月刊宣傳他們的思想。<sup>71</sup>移居美國後，謝扶雅也關注美國當地的黑人問題，<sup>72</sup>反戰的情緒，<sup>73</sup>以及美國的外交政策如越戰和中南美洲等問題。<sup>74</sup>

#### 4.2.4. 關注本色教會的信仰身分和使命

謝扶雅雖然在 1950 年後主要從事基督教與傳統文化關係的研究，卻沒有忽略對建立本色教會的關懷。用謝扶雅自己的說法，他是繼承五四運動的餘音，由倡導「中國本色教會」轉作「中華基督教」的建立。<sup>75</sup>謝扶雅所理解的「中華基督教」的教會，並不是過往 1920-30 年代中國基督教知識分子將焦點放在基督教與中國傳統文化的溝通，倡導教會應借助中國傳統文化作為向本地宣教的工具，而是以當地傳統及流行文化和社會處境的需要作為教會實踐使命或表達信仰身分的對象。謝扶雅面對沒有受共產黨控制的港台和海外的華人教會，關注的是華人教會在當地傳統及流行文化和社會處境，如何理解她自己的信仰身分和使命。謝氏指出，「直到今天，基督教還沒有在中國土地裏深植根基，……這個緣故當然主要由於中國基督徒自己對本國文化不感多大興趣，不加以深切了解，甚至有些還非薄或反對中國文化，誤以為只要主觀地把基督教的道理灌輸到中國同胞身上，中國就可得救，至於中國固有文化如今已陳舊了，或太落後了，理應歸於淘汰，而代以基督教文化。這跟全盤西化派主張由西方文化——科學技術與民主制度——完全來代替中國文化一樣地籠統而武斷」。<sup>76</sup>謝扶雅解釋，華人教會未能

<sup>70</sup> 謝扶雅：〈海外僑胞還不起來救國〉（1967.秋），載於《南華小住山房文集(五)》，頁 817-818。另外，可參謝扶雅：〈復國與復興〉，頁 836-839。

<sup>71</sup> 謝扶雅：〈謝扶雅自訂年表〉，載於《南華小住山房文集(六)》，頁十。

<sup>72</sup> 謝扶雅：〈美國黑人問題〉（1964.5.18），載於《南華小住山房文集(五)》，頁 737-739。

<sup>73</sup> 謝扶雅：〈再論越戰問題〉，載於《南華小住山房文集(五)》，頁 743-749。

<sup>74</sup> 謝扶雅：〈美國反越戰潮及其他〉《展望》188 期(1962.12.1)，頁 19-20。

<sup>75</sup> 謝扶雅：〈五四運動與反基督教運動〉（1965.7.21）載於《南華小住山房文集(四)》（香港：南天書業公司，1974），頁 292。

<sup>76</sup> 謝扶雅：〈怎樣做一個中國基督徒〉（1963.4）收入氏著：《基督教與中國》（香港：中華基督徒送書會，1965），頁 42。

本色化，源於教徒誤以為基督教可以超越文化的限制達至宣教的目的，他們誤以為基督教文化可完全替代所謂已陳舊落後的傳統中國文化，中國教會便可以在已移植到中國的西方基督教文化裡生根和成長。謝扶雅強調，基督教必須紮根在華人的文化才能成長，回應當地文化及社會的需要，才能發揮她的使命。他引述早期教會的經驗，「當年猶太的基督教傳入西方希羅世界後，立即與希羅文化打成一片，她雖然汰除了希臘羅馬的多神教，卻與強而有力的希臘哲學，羅馬的法律和組織攜手同盟，而產生了西方式的基督教」，「基督教到了中國，如欲落地生根，也必然要作這樣的新適應」。<sup>77</sup>

謝扶雅相信，基督教在西方文化的成長和發展是上帝的創造，基督教在中國文化同樣可以經歷上帝的創造。謝扶雅認為，上帝的創造是有獨特的創意，有多元的風貌，他指出，「原來大能創作的上帝，並無意於將基督教會來清一色，祂毋寧喜歡在地上像伊甸園裏一樣，遍開各式各樣的花朵，廣收各種不同的佳果和奇珍。……華夏神州……定要開放她特有的『中華基督教』之花，而結成『中國基督徒』的果實……中國基督徒的行動、作為和他們服侍上帝，榮耀上帝的方式，不會都和別國別民族裏的信徒一樣的。中國有中國自己的問題，中國有中國自己的文化背景，中國有中國自己的開展前程，在這條件下產生的中國基督徒，不可能與日本人基督徒，印度人基督徒，或西方各國基督徒一樣」。<sup>78</sup>中華基督教有別於其他國家的基督教，這正是中華基督教的獨特性。「中國是個文字之國，是擁有雄厚悠久的固有文化之民族。中國基督教會，向中國人傳道，不能也不應撇開這些工具。……另一方面又必須懂得經文的原來意義，好叫我們的傳道工作不會洋化，也不會土化，而真正基督教化」。<sup>79</sup>所以，謝扶雅認為，華人教會「沒有理由不可能造成中國本色的教會制度，並自作讚美詩歌，自己設計禮拜堂建築物，以及實施中國所特需的社會服務活動，來適應中國本身的獨特要求」。<sup>80</sup>但

<sup>77</sup> 謝扶雅：〈怎樣做一個中國基督徒〉，頁 43。

<sup>78</sup> 謝扶雅：〈怎樣做一個中國基督徒〉，頁 43。

<sup>79</sup> 謝扶雅：〈怎樣做一個中國基督徒〉，頁 43-44。

<sup>80</sup> 謝扶雅：〈中國教會對基督教應有的貢獻〉《展望》98 期(1965.2)，頁 2。



是，謝扶雅補充，基督教的獨特性並不排除它與當地其他信仰的共存性，他用耶穌的「成全」觀念說明基督教與中國宗教信仰群體的關係，「但這話（指：耶穌的「成全」觀念）的意思，不在基督徒對中國的儒教徒、道教徒和佛教徒表顯自己的優越感，而毋寧要同情他們，了解他們以至欣賞他們」，他們「有它的歷史淵源，有他的哲學根據，不容遽予一筆抹殺或勾銷」。<sup>81</sup>甚至，「中國基督教會固不必以能贏得多少人受洗為功，不必以爭取多少人加入教會為勝利，而毋寧幫助中國人做好一個中國國民，幫助儒教徒、道教徒、佛教徒做好一個上乘的儒教徒、道教徒、佛教徒，無寧大家同舟共濟來援救中華民族出於艱危，藉以共同參加拯救世界人類的神聖事業。……我們不應藉口於耶穌當年無意於搶救祖國猶太，而謾言基督教不需顧及國家」。<sup>82</sup>

謝扶雅相當關注教會在當地的文化和社會處境如何表達其信仰身分或實踐其信仰使命。謝扶雅指出，以香港為例，社會惡勢力非常龐大，從報紙刊物所見的盡是殺人、搶劫、賣淫、走私等罪案；「銀紙即是上帝」是香港的流行文化，人際關係也以金錢來維繫和量度；不同的社會階層有不同的心態，高級華人營求富貴，求得入外籍為榮；青年學子競赴海外留學，逃避香港淘汰性學制的殘酷現實；庸碌於一餐半飽的老百姓，不懂世界大勢，祖國地位及人生價值，陷於麻木心理；特權人士則對平民肆意壓榨、虐待和欺凌，鐵石心腸。<sup>83</sup>那麼，基督教會應如何面對香港的文化和社會處境？謝扶雅追溯基督教最重要的兩個核心思想作為教會向當地文化和社會宣示基督教信息的原則，他指出，基督教不外乎兩個重點：mysticism（神契）和 service（人役），前者是經過內在修勵，即與自己生命之源默相契合，發生無限喜悅，頓覺有整個宇宙大力作我後盾，後者是以耶穌服侍人的榜樣為外在操練。<sup>84</sup>所以，「基督教誠然以淨化個人靈魂為首務，但對

<sup>81</sup> 謝扶雅：〈怎樣做一個中國基督徒〉，頁 44。

<sup>82</sup> 謝扶雅：〈怎樣做一個中國基督徒〉，頁 45。這與唐君毅所持「很願從旁幫助任何宗教徒的宣揚其所信，亦望人多了解宗教」之觀點有異曲同工之效，參唐君毅：〈我對於哲學與宗教之抉擇（上）——人文精神之重建後序兼答客問〉《民主評論》5 卷 17 期（1954.9.1），頁 2。

<sup>83</sup> 謝扶雅：〈略談香港一般教會的使命〉《基督教周報》1 期（1964.8.30），版 1。

<sup>84</sup> 謝扶雅：〈科學、民主、基督教〉《大學生活》8 卷 14 期（1962.12.1），頁 22,51。



一般社會問題，決不應掉頭不顧」，基督教會應「直接對社會的苦惡宣戰，以解救大眾的身體與心靈」。<sup>85</sup>「基督教不是甚麼上帝存在不存在的論證，它不是『理』，甚至也不是一個『理想』，只是直信耶穌的生、死、復活和祂的言行，而背起祂的十字架隨之而去是了」，<sup>86</sup>這就是基督教的本色。謝扶雅指出，教會的牧職同工和信徒不能忽略文化和社會責任，「某國某民族的教會牧師，不可不學習本國本族的優良傳統(作者加：思想)與深切注視時代思潮」，「教牧師們講解聖經，聖經亦容許從各個角度去解釋它。中國基督教信徒和教牧師，都應該致力於建立基督教的中國神學」。<sup>87</sup>故此，謝扶雅指出，中國基督徒需要明瞭本國文化發展的人勢，特別是周公、孔子及其弟子的著作保存若干古代信仰的痕跡；印度佛教的傳入，引發佛道二教和宋明理學的勃興；基督教傳入後對中國文化和社會產生的影響。<sup>88</sup>謝扶雅進一步指出，基督教會的修養並不單是用來完善自己，而是服侍別人。香港工商業的繁榮，是建築在日夜胼手胝足，流血揮汗的工人身上，教會應崇奉上帝仁愛公義而主張社會公道，為基層的勞苦大眾發正義之聲，不應逢迎或遷就大亨財主，加劇社會的貧富懸殊，<sup>89</sup>這才是讓上帝國降臨的實踐。<sup>90</sup>至於一海之隔的中國內陸，在1962年有大量飢民湧到香港邊境，謝氏對香港教會未有付出愛心關懷的實際行動而失望，<sup>91</sup>他引用聖法蘭西斯「視天下之飢如他親愛的主之飢」來說明這群飢民就是表達耶穌的飢餓，他質問當時的香港教會，「為什麼不可以在主日在禮拜堂拜上帝的時間，一齊到梧桐山腳去拜見親愛的基督，撫他手腳的創傷，供他飢腹一飽？基督教的講道，原不是講『道理』，而是見證基督；而最好的証道就是照實基督的道路而行」。<sup>92</sup>甚至，謝扶雅希望港九教會

<sup>85</sup> 謝扶雅：〈略談香港一般教會的使命〉《基督教周報》1期(1964.8.30)，版1。

<sup>86</sup> 謝扶雅：〈基督教有「意底牢結」嗎？〉《展望》69期(1962.9)，頁4。

<sup>87</sup> 謝扶雅：〈基督教教育與人文主義〉《基督教周報》83期(1966.3.27)，版3。

<sup>88</sup> 謝扶雅：〈基督教與今日中國〉載於《南華小住山房文集(四)》，頁285。

<sup>89</sup> 謝扶雅：〈從趙著繫獄記講起〉《基督教周報》282期(1970.1.18)，版4。

<sup>90</sup> 謝扶雅：〈曹牧「天國運動」書感〉《火柱》44期(1968.11)，頁44。

<sup>91</sup> 謝扶雅：〈科學、民主、基督教〉《大學生活》8卷14期(1962.12.1)，頁22,51。

<sup>92</sup> 謝扶雅：〈基督教有「意底牢結」嗎？〉《展望》69期(1962.9)，頁4。另參謝氏對教會的批評，「今在海外的一般基督教徒對現代政治以及學術文化動向似不表示關心，而專業的教牧人員，更效昔日佛教『出家人』的後塵，藉口於『政教分離』的原則，對有關人權自由，個人價值的基

可以向港府擔保，合力舉辦收容難民事業，但香港教會沒有任何反應。他也曾向香港教會建議，選擇某一復活節或聖誕節，派出代表若干人，到廣州與當地信徒舉行一次禮拜，但香港教會刊物，連他那篇文章也不敢披露。<sup>93</sup>台北《基督教論壇》也不敢發表他對殷海光的悼文，<sup>94</sup>恐怕得罪台灣政府。

#### 4.2.5. 分析和討論

謝扶雅無論在留港或是移居美國期間，皆以「救國」為己任。他所謂「國家」，並不是指任何一個政黨統治的政權。他堅持使用「中華民國」名號，但並不支持國民黨，（縱然謝扶雅早年在日本讀書時已加入中華革命黨，是國民黨員），因為「中華民國」名號正象徵中華大地上的百姓脫離一家一姓的皇朝式統治，不再受統治者的壓迫，讓百姓可以成為國家的主人，努力邁向成為自由、民主和法治國家的精神。<sup>95</sup>然而，國民黨在內地的失誤，在台灣專制和借助外力保護的統治，沒有使百姓成為真正的主人。謝扶雅同樣用「以百姓為本」原則來觀察 1950-60 年代末中共的統治，歷次政治和社會運動使社會各階層彼此仇視，農民被愚化，統治者被神化，知識分子被批鬥，百姓陷於飢餓，甚至與鄰國操戈相向，都是沒有「以人民福祉」和「團結各階層」為本的獨裁專制統治。可見，謝扶雅的心目中的國家是與百姓劃上等號。<sup>96</sup>故此，他特別關注內陸及海外華人在不同政權下的遭遇。

謝扶雅指出，西方國家過去追求自由、民主和法治與基督教有密切關係的經驗是復興中華民族和文化的參考。謝氏解釋，西方的「法治」是來自於基督教與羅馬法律制度的結合，發展成後來「平等」的法律觀念。基督教與希臘哲學思

---

本問題，往往作壁上觀，或茫然莫知所措。例如，去年（一九六二年）五月香港邊界突然出現的飢民潮，引起全世界的激動；但當地的教會是否曾認為足以表彰上帝慈悲的一大機會，而出全力以應付。往者已矣，盱衡目下及默察將來，香港難民問題始終可視為對宗教界，尤其是基督教會的一大挑戰。參氏著：〈宗教與政治〉《展望》81期（1963.9），頁2。

<sup>93</sup> 謝扶雅：〈基督教與中國〉（再跋）（1970.4.29），載於《南華小住山房文集（四）》，頁317-318。

<sup>94</sup> 謝扶雅：〈悼殷海光教授並論基督教的前途〉（1969.11.30），載於《南華小住山房文集（四）》，頁353-356。

<sup>95</sup> 謝扶雅：〈復國與復興〉（1967.3.8）刊於《再造》28期，收入《南華小住山房文集（五）》，頁836。

<sup>96</sup> 謝扶雅：〈我相信中國人民〉《聯合評論》196期（1962.6.8），版2。

想的結合，特別內裏的人文主義元素，成爲日後歐洲歷史上爆發自由和民主的思想和運動。<sup>97</sup>國共兩黨的「強人統治」，正需要「民主」來制衡統治者，減輕其對民族和百姓造成的傷害。<sup>98</sup>謝扶雅對華人同胞的關切並不是流於口號，也是以耶穌在世勇於言和敢於行的模範作爲參考。他以「兩手準備」方式身體力行。一手是開展公民和民主教育，培育下一代青少年的公民責任和對自由和民主觀念的認識；另一手是集合反對專制政權、擁護自由民主、具世界視野、有才德的全球華人力量，以論政、關社的政治壓力團體方式發揮政治力量，推動「救國」的政治工程。<sup>99</sup>

論者懷疑謝扶雅之所以離港赴美，是否如梁家麟所言，是因爲他在香港既無法投入新社會環境，<sup>100</sup>也未能發掘新的神學議題，故此他無論在香港和美國，關心的不是當地社會和政治事務，也少涉及當地或當時代的神學議題，更沒有處境神學的論述。筆者以爲，若將謝扶雅只居留香港 9 年，於 1958 年離港赴美作爲他無法投入香港新社會環境的解釋，似乎有值得商榷的餘地。謝扶雅早在少年時代，已開始他的冒險、積極、進取和飄泊生活，根本不存在他是否投入當地社會環境的問題。謝扶雅自 19 歲(1911 年)離家遠涉重洋到日本尋找升學機會，<sup>101</sup>回國後在 YMCA 工作一段時間後，於 1925 年(33 歲)再到美國升學，學成歸國擔任人學教授後，又於 1936 年(44 歲)到農村從事鄉村教育事業，期間遭受日本軍隊的騷擾。抗日時期，他也遭到日軍的追殺。1949 年來港不久，又遭到共產黨統

<sup>97</sup> 謝扶雅：〈英國民主改革的前驅者——清教徒〉《祖國周刊》33 卷 12 期(1961.3.20)，頁 10。另參，謝扶雅：〈實驗主義能作爲民主政治的哲學基礎嗎？〉《海外論壇》2 卷 3 期(1961.3.1)，頁 4-5；謝扶雅：〈自由中國的哲學基礎〉《祖國周刊》34 卷 3 期(1961.4.17)，頁 7。

<sup>98</sup> 謝扶雅：〈民主意識與中西人生觀〉(1961.3.13)，載於《南華小住山房文集(五)》，頁 596-599。

<sup>99</sup> 謝扶雅：〈中國如何才能走上民主？〉《聯合評論》168 期(1961.11.17)，版 1。

<sup>100</sup> 謝扶雅離港前指出，「憶自來到香港，迄今九易寒暑，能一轉移環境，亦未始並非一佳事。香港最足留戀的，是海灘上的解衣袒臥，真足以忘懷塵世」。不過，他又指出，他「對香港確有點厭倦了」，原因是「近數年來，香港的文化和教育情形，誠然進步甚多甚速……香港的社會風氣，愈來愈見得黑浪滔天，……只好轉換陣地，聊作退修，以待來日」。參，謝扶雅：〈別矣香江——寫給在港友朋同到道及青年學子的一封信〉《人生》15 卷 12 期(1958.5.1)，頁 17。謝扶雅厭倦香港是否反映了他無法適應和投入香港？特別是香港的文化和教育進步甚多甚速，香港都有他追求「真理」的切蹉者(人文主義者)和「戀人」(大專學生)。

<sup>101</sup> 謝氏憶述當年出洋求學如流亡生活，「如遠赴海外，割辮子，讀洋書，則易犯亡命之嫌，自爲族中所不許」，情況嚴重如被家族流放一樣。參，謝扶雅：〈民元前後留學東瀛回憶〉收入氏著《生之回味——謝扶雅著英文集》(香港：道聲出版社，1979)，頁 217。

戰的騷擾。<sup>102</sup>謝扶雅離港赴美，主要是爲了避開共產黨的騷擾，兒子升學的需要，<sup>103</sup>加上傳來留在大陸的不少故舊朋友紛紛罹難的消息，<sup>104</sup>使他決意要到美國完成重要的任務：翻譯《歷代基督教名著》。此外，從他到美國前後一直與香港知識分子保持聯絡，在香港的多份雜誌不間斷的發表言論，正好說明香港這個暫居地，正是他和雲集從內地流亡到港的知識分子，積極投入切磋學問和信仰的重要平台，<sup>105</sup>香港是他無法投入的地方嗎？另一方面，筆者認爲，謝扶雅在香港居留期間，一直思考中國文化與基督教關係的神學議題。雖然此神學議題在過去中國內地並非新鮮，但是，對於香港的教會卻是新鮮的神學議題。此神學議題由 1920 年代直至 1940 年代在中國並沒有得到良好的文化、社會和政治條件進行討論，謝扶雅在香港居留期間，只能聽取和總結各方知識分子對中國文化的新詮釋，待他到達美國後不足半年的時間，開始提出「中華基督教」神學概念；更重要的是，此神學議題是在離散處境下提出的，更見必須從旁觀者(邊緣者)角度探討之。江日新指出，謝扶雅進行大量有關本色神學的撰述，是要到五十年代以後才出現，「謝扶雅對神學問題的系統反省，是要到他流寓香港、參與基督教歷代名著集成的翻譯工作時，才逐漸形成的。這其間其教會內外的文字同工和思想論友，尤其是屬於道風山基督教叢林的《景風》以及王道所創辦以發揚儒家思想的《人生》之作者群，更是激發他深入探尋『中國本色神學』的切磋諍友」。<sup>106</sup>可見，他的「中華基督教」神學並非發軔自美國，而是始自「流離顛沛」於香港期間的神學反思，到了美國才開始形成粗略的系統。<sup>107</sup>

論者疑感謝扶雅在 1949 年出走大陸，先後旅居香港和美國，並取得美國居留權，入籍美國，享受美式的自由、民主和法治，但他爲什麼在 1986 年要回到

<sup>102</sup> 謝扶雅：〈自狀(下)〉《人生》20 卷 1 期(1960.5.16)，頁 25。

<sup>103</sup> 謝尹振雄：《我生與神蹟》(香港：基督教文藝出版社，1975)，頁 131。

<sup>104</sup> 謝扶雅：〈自辦子至電子〉，頁 74。

<sup>105</sup> 請參閱謝扶雅在 1958 年 4 月前和後在《祖國》半月刊和《人生》討論有關民族、文化和道德哲學等文章。

<sup>106</sup> 江日新：〈謝扶雅的中國本色神學及儒學詮釋：從宗教對話的律令來切磋〉《鵝湖學誌》26 期(2001.6)，頁 129, 136。

<sup>107</sup> 謝扶雅：〈中華基督教初論(上)〉《人生》17 卷 1 期(1958.11.16)，頁 8-9。



未有自由、民主和法治不全的內陸居住，終其餘生？究竟他是抱落地生根的觀念？還是一個寂寞的異鄉客，以游子心流浪異鄉，到鳥倦而知還？筆者以為，這可能與謝扶雅的遭遇有關。謝扶雅雖然強調自己是孤臣孽子，是兩黨不容的異己分子，但隨著美國、內地和台灣政局和人事的改變，他對於以上三地的看法有所改變。過往跟隨謝扶雅來到香港及美國的兒子景平已落地生根，在美國讀書、工作、結婚生子。<sup>108</sup>謝扶雅晚年回內陸居住，正是想與分離已久留在內陸的另一兒子平日有較多些相聚的時間，<sup>109</sup>多於想在內陸進行政治抗爭。此外，謝扶雅在過往所針對的中共統治者多已過身，中國的開放改革使民生得以改善。這些因素構成他落葉歸根的意向。<sup>110</sup>但他還沒有放棄美國居留的權利，直到過身仍然保存美國公民的身份。雖然他沒有氣力再回美國，但這是否表達他對中共仍抱憂慮之心，還是象徵他對民主、自由和法治的訴求？

#### 4.2.6. 小結

本部份透過勾畫謝扶雅後期(1950年代和以後)的生平，特別在不同的地方以積極態度面對逃難的失意，並關注海內外同胞的遭遇，聯合各種反對專制政權的勢力，積極進行「救國」的抗議和抗爭活動，指出謝扶雅作為從事基督教與中國文化研究的學者們之一員，並不如梁家麟所敘述的那樣消極和逃避現實，也不是只締造脫離現實、形而上思想「本色神學」的神學家。借用 Avtar Brah 的話，謝扶雅關注的廣泛議題充份表現他結合了同時是「本地」(local)又「全球」(global)的離散身份。<sup>111</sup>

### 4.3 在離散中承擔溝通宗教和文化的責任

<sup>108</sup> 謝扶雅的儿子現正在 Virginia Polytechnic Institute & State University 擔任物理系系主任和教授，參 <http://www.phys.vt.edu/people/zia.html> (2006.4.23)

<sup>109</sup> 謝扶雅：《百齡詩文集》(香港：基督教中國宗教文社, 1991)，頁 168-169。

<sup>110</sup> 這時，謝扶雅認為，「時至今日，華僑應由『革命』之母而更為『建設』之母了」。參氏著：《百齡詩文集》(香港：基督教中國宗教文社, 1991)，頁 163。

<sup>111</sup> Avtar Brah, *Cartography of Diaspora: Contesting Identities* (London; New York: Routledge, 1996), 195-196.



本部份是要處理遺留下來有關梁家麟對謝扶雅的評述。上半部份還未處理有兩點：一是從事本色神學研究的謝扶雅，對(西方)神學和基督教歷史缺乏深徹的理解，故只能將聖經和中國經典互參，證明基督教與中國文化核心思想是相同和彼此呼應的，沒有陳明和正面處理彼此相異之處。二是謝扶雅所建構的本色神學，限於以傳統經典的文化理想為對象，缺乏對這些文化理想在歷史和現實處境的實踐有反省和批判精神，無益於教會及神學的發展。

此部份旨在說明謝扶雅對西方神學和基督教歷史有深徹的理解，正因為有這基礎，他能夠將西方的基督教的神學思想和中國文化聯繫起來，並取兩者的理想和在歷史實踐中的表現，嘗試建構一套關聯中西文化的神學思想來回應當時的文化處境。筆者要解決的問題，包括謝扶雅是如何接觸西方神學和基督教的歷史，他對以上兩者的認識及其對基督教與中國傳統文化的溝通是否限於經典互參的層次，他的神學是以什麼基礎建構出來，是否擁有批判和豐富傳統中國文化和當時代文化處境的特點。

#### 4.3.1. 謝扶雅對於西方神學和基督教歷史的理解

謝扶雅對基督教神學的理解始自他在 1925 年冬留學美國，他對基督教歷史的理解可見於他第二次(1958 年 4 月)到美國從事《基督教歷代名著》的翻譯工作。這種二分方法並不意味著，謝扶雅對基督教神學的理解是先，對基督教歷史的理解是後。又或是他前期學習是以哲學來理解基督教，就等於他對基督教歷史一無所知。事實上，謝扶雅在早期留學美國時，已學習過有關基督教的歷史，尤其是基督教思想的歷史發展。這可以解釋為什麼在他後期能應美國金陵神學院的邀請，到美國從事翻譯《基督教歷代名著》工作。本部分以兩個不同的時段來分析敘述他對基督教的理解，都是依據他自己的自述。

謝扶雅留學美國，修讀了基督教神學、歷史和哲學。根據謝扶雅的自述，他於 1925 年冬到美國芝加哥大學進修，選修神學院院長馬繡詩(Shailer Mathews)

的社會神學，<sup>112</sup>史密夫(G. B. Smith)的神學與哲學的關係，海意騰(Augustus Hayden)的比較宗教學，艾姆士(Ames)的宗教哲學，聽過衛萌(H. N. Wieman)的密契主義(Mysticism)課，並瀏覽 J. H. Leuba 及 Underhill 等人所作關於密契主義的參考書，旁聽了哲學系米德(George Mead)的哲學史。<sup>113</sup>1926年9月，謝扶雅轉到哈佛大學，自言「悉索盡量選修哲學系中我愛好的學科，不到我所註冊的 Andover Theological Seminary 去聽課，或讀什麼學位了」。他旁聽哲學系科目，如霍鏗(W. E. Hocking)的新黑格爾主義，培黎(Ralph B. Perry)的新實在論，懷特海(Alfred Whitehead)的機體論，穆亞兄弟(Edward C. and George F. Moore)<sup>114</sup>的宗教哲學和宗教史。<sup>115</sup>謝扶雅進入的是芝加哥大學神學院，修讀的包括了神學、哲學及宗教學。轉入哈佛大學後，修讀的是當時代流行的哲學和宗教史。可見，謝扶雅對西方基督教的歷史，特別是早期基督教歷史及基督教思想史有一定的基礎認識。

謝扶雅自稱受懷特海思想的影響，這思想影響他對早期基督教歷史發展的理解。<sup>116</sup>他指出，當原始基督教從猶太

---

<sup>112</sup> Shailer 是教授約歷史的，研究耶穌的生平和教訓，早期教會宣講的福音和社會的關係。著有 *The Life of Christ: An Aid to Historical Study and a Condensed Commentary on the Gospels*. Chicago: University of Chicago Press, 1904; *The Gospel and the Modern Man*. New York: Macmillan Company, 1910; *The Church and the Changing Order*. New York: Macmillan Company, 1913.

<sup>113</sup> 謝扶雅：《巨流點滴》(香港：基督教文藝出版社，1970)，頁 147-148，154。謝扶雅：《自獅子至電子——謝扶雅百年生平紀略》(香港：基督教文藝出版社，1992)，頁 44-45。

<sup>114</sup> Edward 的研究包括新約聖經的形成、權威和教義，如 *The New Testament in the Church*. Mass: Macmillan Company, 1904; 也有專論 19 世紀基督教的發展，如 *West and East: The Expansion of Christendom and the Naturalization of Christianity in the Orient in the XIX Century*. New York: Charles Scribner's Sons, 1920. 而 George 的興趣則集中各地宗教的歷史發展，如 *History of Religions*. New York: Charles Scribner's Sons, 1914 及江紹原譯：《宗教的出生和成長》上海：商務印書館，1922。另參謝扶雅：《旅美心痕》上海：世界書局，1929，載於謝扶雅：《南華小住山房文集(六)》，頁 156-158。臚列以上兩位學者及 Shailer 的研究興趣和著作，目的是要說明他們的教學與謝扶雅對基督教歷史、神學和哲學的理解有密切關係。

<sup>115</sup> 謝扶雅：《巨流點滴》，頁 152-153。他自言深受懷特海《宗教在造進中》(*Religion in the Making*, New York: MacMillan, 1926)的影響，深深服膺 "Religion deals with solitude" 一言點醒，遂由社會化(熱衷於參與社會運動)轉到個獨化(individualization)。這便是他這階段(1926-1946)二十年間的生活重心。參氏著：《巨流點滴》，頁 145-146。

<sup>116</sup> 謝扶雅指出，他的《人生哲學》(上海：青年協會書局，1927)是受懷特海思想的影響。他點出懷氏把宗教演進歷程分為四級，由原始低級宗教的儀式或動作(ritual)，進而發展為宗教情緒，再進而生信仰，最後是理性化的反省。謝氏指出，他在《人生哲學》提出的理性化(rationalization)、個獨化(individualization)、全盤化(universalization)三角關係，說明高級宗教(包括基督教)的特質，正是延續懷氏對宗教演進歷程的思想。參氏著：《巨流點滴》，頁 155-156。

「輸入歐洲，與希臘文化世界發生接觸，尤其遇見了希臘哲學思想，遂不能不謀信仰與理智的調和，[約翰福音首將耶穌基督跟希臘的邏戈斯(logos)結合起來]。尼西亞會議(公元三一五)以後，像初期教父特士良(Tertullian)所說，『我相信，正因其不講理的』(Credo quia absurdum)一類的論調，已不再在教會與思想界流行。但這兩希(希臘系和希伯來系)的相會合，初期是用基督教去附會希臘哲學，後期便拿希臘哲學作利器來解釋基督教了。……[基督教神『學』乃至『基督學』是必不可省的]…基督教誠然是爲『啓示』，但這『啓示的認識』(revealed knowledge)無非是『自然的認識』(natural knowledge)的高峰；兩者不但彼此不相排斥，而實高下相連，成爲層級遞升的一貫體系“ordo essendi”。這就是亞里斯多德哲學在西方之復活，而取代了新柏拉圖派的地位，而亦就是獨佔了歐洲思想界近一千年的所謂經院哲學」。<sup>117</sup>

謝扶雅在 1930 年曾爲文析述希臘邏(戈)各斯觀念的發展，由希拉吉利圖(Herakleitos/Heraclitus)、斯多亞派(Stoics)說到斐邏(Philo)的邏(戈)各斯；析述邏(戈)各斯由古代發展到康德時代的論理學、倫理學和宗教的發展和應用；並將西方的邏(戈)各斯與中國的道進行三輪的對話，陳明彼此之異同，超越彼此經典層次的溝通。<sup>118</sup>可見，謝扶雅對於西方基督教如何運用邏戈斯(logos)來建立自己神學體系的歷史發展是有基本認識的，甚至嘗試以構成西方基督教與中國文化的基本思想來進行對話。<sup>119</sup>

留美回國的謝扶雅，對基督教的信仰有嶄新的理解。謝扶雅由過往基督教青年會(YMCA)所啓發的社會性傾向轉入個獨性，追求個人與上帝的神契(mysticism)，著重個人的內省和修養，甚至著《個人福音》以平衡吳耀宗的《社

<sup>117</sup> 謝扶雅：〈中世紀基督教思想家文選導論〉(1960年)《南華小住山房文集(四)》，頁377-378。引文中[ ]的內容，可參氏著：《巨流點滴》，頁155。原因是以上兩條材料的部分內容十分相似。

<sup>118</sup> 謝扶雅：〈道與邏各斯〉《嶺南學報》1卷4期(1930.9)，頁1-55。

<sup>119</sup> 謝扶雅指出，基督教的logos開啓日後西方的邏輯和科學，中國的道開啓日後道德思想發展。參氏著：〈基督教與道德〉《南華小住山房文集(四)》，頁653-655；氏著：〈基督教與科學〉《南華小住山房文集(四)》，頁657-659；氏著：〈太初有道〉《崇基學報》4卷1期載於《南華小住山房文集(四)》，頁553-563；另參氏著：《巨流點滴》，頁231-232。

會福音》，<sup>120</sup>這種轉向得力於懷德海的啓蒙。<sup>121</sup>另一方面，謝扶雅沒有放棄 YMCA 服務和改革社會的精神，寧願放棄嶺大教席，投身農村改革的工作。<sup>122</sup>此外，他對基督教歷史和神學轉向理性化的理解，明顯地是師承於留美的綜合論或辯証法。《基督教綱要》(1930年)就是他在嶺大授課之餘，以學人身分和態度(他強調非以信仰立場)的著述。此書除了反映他對基督教的歷史和神學有充分的認識外，更重要的是，它反映了謝扶雅開始利用辯証法去說明基督教的歷史和神學。<sup>123</sup>《基督教與現代思想》(1940年)是更明顯地使用辯証法說明基督教的神學和歷史的著作。<sup>124</sup>他指出，「基督教神學之所以能分化發展，由於基督教的『神』是不變性而創造性的，而其神學也是動的或辯証性的。聖經裏的耶和華(Jehova)上帝，一面創造世界，一面安居樂園，表示他具著『變』而又『不變』的辯証性。要是他一成不變，怎能創造世界？要是他始終變化，又怎能絕對完全？這雖然是大矛盾，卻的確是個大和諧。……上帝超越一切，但亦內在於這矛盾的複雜的變化萬殊的世界中，這種超在(transcendence)而又內在(immanence)，無限而又有限，絕對而又相對，無極而又太極的辯証性，正是基督教的神底特徵」。「基督教神學也就這樣辯証地進展。舊約時代的初期神學是摩西(Moses)的威武觀和大衛王的儀文觀底辯証。後期神學則是諸先知的倫理觀和利希米(Nehemiah)的律法觀底辯証。新約初期耶穌的『愛』和舊有的『律法』相辯証，以後便有保羅神學的主信論和約翰的主知論相辯証。中古的初葉，有諾斯宗(Gnostics)和護教宗(Apologetics)

<sup>120</sup> 謝氏指出，《個人福音》是針對「偽社會福音」而寫的，吳耀宗的《社會福音》卻是針對「偽個人福音」而寫的。謝氏強調，耶穌的宗教是針對個人面對上帝的單獨性，同時針對應用耶穌的博愛犧牲精神的社會性，兩者不可偏廢。參：氏著：〈謝序〉刊於吳耀宗：《社會福音》(上海：青年協會書局，1934)，頁1-3。另參：謝氏：〈自狀(中)〉《人生》228期(1960.5.1)，頁24。

<sup>121</sup> 謝扶雅：《巨流點滴》，頁145-146。

<sup>122</sup> 謝扶雅：《自辯子至電子——謝扶雅百年生平紀略》，頁53-56；這種追求「神契」(mysticism)和「人役」(service)是來自 E. W. Lyman 的《宗教的意義和真理》(The Meaning and Truth of Religion)和 H. E. Fosdick 的啓蒙。參氏著：〈基督教與現代思想〉(上海：青年協會出版社，1940)載入《南華小住山房文集(三)》，(香港：南天書業出版社，1973)，頁302-303。謝扶雅自言受馬繡詩(Shailer Mathews)的社會神學影響，參氏著：〈「中華基督教」初論(上)〉《人生》193期(1958.11.16)，頁8。

<sup>123</sup> 謝扶雅：《基督教綱要》(上海：中華書局，1930)載入《南華小住山房文集(三)》，(香港：南天書業出版社，1973)，頁209-281。他將耶穌與當時猶太人的上帝觀和天國觀進行辯証，凸顯基督教的上帝、天國和人生觀的原始精神。參頁230-232。

<sup>124</sup> 謝扶雅：《基督教與現代思想》(上海：青年協會書局，1940)載入《南華小住山房文集(三)》，頁283-494。



底對立，演進而成希臘學系和拉丁學系底爭衡，羅馬大公教會內復有奧古斯丁(St. Augustine)神學和阿奎那多默(Thomas Aquinas)神學底兩大堡壘。近世初期路德一流人所發動的個人經驗中心論，大家都知道那是為抗議天主教會萬能主義而起。所謂近代派(Modernism)者，又為反抗加爾文(John Calvin)以來聖經命根論的基要派(Fundamentalism)而興，綜觀數千年來的基督教神學，……歸納起來，要亦不外兩種形式：一可以說是柏拉圖型，其他則可以說是阿里士多德型。前者傾向於神的超在性，後者傾向於神的內在性。前者置身於無理可說的信仰，後者的置重於合理的信仰。……可以表明基督教神學是個動的學問，有個動的原理在內，決不是死的，呆板的，不能發展的」。<sup>125</sup>而這種辯証法，日後更成為他處理基督教與中國文化關係的重要工具。

雖然謝扶雅自稱他早期對基督教歷史的理解是受西方哲學的影響，但是，後期他對基督教歷史理解的深廣度可從他到美國參加金陵神學院託事部(後改名為「東南亞神學教育基金會」)從事《基督教歷代名著集成》<sup>126</sup>的翻譯工作而得知。他翻譯了《聖多默的神學》<sup>127</sup>與《康德的道德哲學》，<sup>128</sup>稱兩位是中古經院哲學高峰和近世理性主義運動的代表人物。<sup>129</sup>他翻譯了《使徒後時代教父選集》，視之為比中世和近代所有的西方神學著作更有裨益於中華民族之譯作。<sup>130</sup>此外，他還為《中世紀基督教思想家文選》、<sup>131</sup>《安立甘宗思想家文選》、<sup>132</sup>《不列顛宗教

<sup>125</sup> 謝扶雅：《基督教與現代思想》載入《南華小住山房文集(三)》，頁 297-300。

<sup>126</sup> 根據謝扶雅的自述，他是擔任關於哲理神學(Philosophical Theology)方面的漢譯。到 1974 年，手頭上只有《使徒後期教父選集》一卷尚待完成，而編譯所早已結束。參氏著：〈第六部：基督教歷代名著導論集〉(《南華小住山房文集(四)》，頁 356-357 間的引言。

<sup>127</sup> 謝扶雅在此書的導論勾畫了聖多默的生平、著作及與亞里斯多德哲學的關係，更概述聖多默的上帝、基督和聖靈觀，並新多默主義的發展及其對中國教會的啓迪。參氏著：〈聖多默的神學導論〉(1964 年秋)《南華小住山房文集(四)》，頁 394-413。

<sup>128</sup> 謝扶雅在此書的導論簡述康德在思想史的地位、其哲學的重心及道德學說、對宗教的貢獻和與中國傳統思想的關係。參氏著：〈康德的道德哲學導論〉(1959 年夏)《南華小住山房文集(四)》，頁 441-457。

<sup>129</sup> 謝扶雅：《巨流點滴》，頁 221。

<sup>130</sup> 謝扶雅：《巨流點滴》，頁 257。《使徒後時代教父選集》可能是他最後一卷的翻譯著作。

<sup>131</sup> 謝扶雅在此書的導論簡述了中世紀思想概勢、上帝存在問題、其他神學問題和當時的人生哲學。參氏著：〈中世紀基督教思想家文選導論〉(1960 年)《南華小住山房文集(四)》，頁 377-393。

<sup>132</sup> 謝扶雅在此書的導論簡述了安立甘宗派的起源及其在英國的地位、呼克爾(Richard Hooker)及其教會政制法規、安德烈斯主教的效獻。參氏著：〈安立甘宗思想家文選導論〉(1969 年新春)《南

改革思潮》、<sup>133</sup>《近代理想主義文集》、<sup>134</sup>《士來馬赫：宗教與敬虔》、<sup>135</sup>《祈克果的人生哲學》<sup>136</sup>和《虔誠生活：許格勒選集》<sup>137</sup>等譯著編寫導論。賴品超指出，謝扶雅在撰寫這些導言時，不忘指出其與中國文化的相通之處，例如東方教會之重冥契與中國的莊子與禪宗相似，東方教會之重苦修與中國佛教之出家類同，東方教父之論上帝的隱晦則有如佛教的大乘起信論之論真如；<sup>138</sup>更不忘總結東方教父們的基督論和西方神學的分別：前者著重在基督的內蘊性，即上帝『道』的玄秘，後者多數注重祂的外顯性，即救世贖罪的功能，顯示了東西神學思潮的一大分野。<sup>139</sup>

#### 4.3.2. 溝通基督教與中國文化

溝通基督教與中國文化是謝扶雅在離散處境關注的議題，他在香港暫留的九年，與文教界知識分子有多方交流；離港赴美後，他仍然留意著港台文化界的討論話題。謝扶雅指出，香港的《人生》雜誌十年來(1951-1961年)環繞著「人生本位」的主題，討論者強調中國目前急迫需要宗教，必須全力復興儒教以補充西

---

華小住山房文集(四)》，頁 414-427。

<sup>133</sup> 謝扶雅在此書的導論勾畫了十六世紀中葉至十七世紀末葉在不列顛(包括英吉利和蘇格蘭)所興起的有關宗教改革運動的宗教思想潮流，包括長老主義的特色、清教運動的旨趣以及上述二者對一般社會政治改革的貢獻。參氏著：〈不列顛宗教改革思潮導論〉(1961.1.21)《南華小住山房文集(四)》，頁 428-440。

<sup>134</sup> 謝扶雅在此書的導論概述了理想主義的定義、近代理想主義的特徵、理想主義與有神論及理想主義的人生觀。參氏著：〈近代理想主義導論〉(1960.5)《南華小住山房文集(四)》，頁 458-477。

<sup>135</sup> 謝扶雅在此書的導論勾畫了士來馬赫的生平、著作及其時代背景，以及他的宗教哲學和對基督教的討論。參氏著：〈士來馬赫：宗教與敬虔導論〉(1965.7)《南華小住山房文集(四)》，頁 478-492。

<sup>136</sup> 謝扶雅在此書的導論勾畫了祈克果的生平、其著手方法、宗教思想和人生觀。參氏著：〈士來馬赫：宗教與敬虔導論〉(1962年夏月)《南華小住山房文集(四)》，頁 493-511。

<sup>137</sup> 謝扶雅在此書的導論勾畫了許格勒的時代背景、家世及生平，概述了他的學說：包括批判實在論、上帝的實在性與其永不為人所全知的觀念，罪之實在與苦難的利用、虔誠生活等。參氏著：〈虔誠生活：許格勒選集導論〉(1968年4月)《南華小住山房文集(四)》，頁 512-538。

<sup>138</sup> 何慶昌、賴品超：〈流離中的本色神學——一個對謝扶雅的研究〉發表於香港浸會大學近代史研究中心暨建道神學院基督教與中國文化研究中心舉辦「第四屆近代中國基督教史研討會——近代中國基督教本色化的歷史回顧」學術會議。(香港：香港浸會大學，2005年6月17日)，頁 20。另參，謝扶雅：〈東方教父選集導論〉(1962.夏)《基督教與中國》(香港：中華基督徒送書會，1965)，頁 49、51、51-52。

<sup>139</sup> 何慶昌、賴品超：〈流離中的本色神學——一個對謝扶雅的研究〉發表於香港浸會大學近代史研究中心暨建道神學院基督教與中國文化研究中心舉辦「第四屆近代中國基督教史研討會——近代中國基督教本色化的歷史回顧」學術會議。(香港：香港浸會大學，2005年6月17日)，頁 20。另參，謝扶雅：〈東方教父選集導論〉，頁 61。

方現代文明之弊；他們慨惜海外華人子弟鄙視中華民族及其傳統，甘心「親外，媚外，崇外，包括改信基督教在內」。<sup>140</sup>謝氏也觀察到1962年初至年中在台灣掀起的中西文化論戰，但爭辯的內容離不開現代化課題，<sup>141</sup>「其中有不少人，生怕中國太西化了，而致本國固有文化遭受傷害；又有一些人，見到目下西方這且正羨慕並學習東方文化，而怪中國人自己反甘『數典忘祖』的」，甚至有「認為整個中國思想，根本和西方文化裏的基督教不相容」。<sup>142</sup>這反映了港台的人文主義者憂慮基督教成爲儒學復興的障礙，此議題也是謝扶雅一直關心的問題。

謝扶雅的處理方法並不限於基督教與中國文化經典的互相參照，而是對兩者有嚴厲的批判。他對中國文化的理解，並不如主流新儒家的追隨者以「仁」作爲理解的方向，他提出「中」和「中華基督教」的觀念，並借助西方當時流行的辯証法作爲論述的工具，重新理解中國文化與基督教的關係，爲稍後提出的「新唯中論」建立基礎。

「中」是中國固有思想的一個根本學說。謝扶雅將其唯中論的理論建基於孔子而不是孟子，是因爲「他(孔子)整個人格示範了和支持了他的言談，使他所主張的『中道』至少在原則上，足與西方很大的現代思想體系相匹敵」；<sup>143</sup>謝扶雅強調，「孔子實踐人格的『仁』，本是『從容中道』。但自孟子畧右(主性善)，荀子畧左(主性惡)以後，忽然轉成漢學的訓詁與讖緯，能遠離乎實踐。……所以我們今日必先『復歸孔子』；由返孔(back to)而超孔(beyond)，自然也就超越西方的兩大壁壘了」。<sup>144</sup>謝扶雅補充，「心體心性之論，自孟子主『義』(此字從羊從我)以後，經道佛思想的薰染，在宋明理學心學中始見大張」。<sup>145</sup>換句話說，儒家思想的先驅孔子倡導的「仁」本身正是執「中」的表現，確立了謝氏自己詮釋中國

<sup>140</sup> 謝扶雅：〈基督教與儒教〉(1961.冬月)收入氏著：《基督教與中國》(香港：中華基督徒送書會，1965)，頁8。

<sup>141</sup> 謝扶雅：〈中西文化論戰感言〉《人生》39卷5期(1962.7.30)，頁6。

<sup>142</sup> 謝扶雅：〈新唯中論與『兩希』〉《人生》27卷1期(1963.2.4)，頁4。另參，李達生：〈中國人何以不應宗基督教〉《大學生活》131至133期(1962.10.16-1963.11.16)，頁17-27；18-23；21-28。

<sup>143</sup> 謝扶雅：〈人生觀論戰四十周年書感〉《人生》27卷1期(1963.11.16)，頁9。

<sup>144</sup> 謝扶雅：〈人生觀論戰四十周年書感〉《人生》27卷1期(1963.11.16)，頁11。

<sup>145</sup> 謝扶雅：〈論學書簡〉《人生》26卷7期(1963.8.16)，頁30。另參，謝扶雅：〈人生觀論戰四十周年書感〉《人生》27卷1期(1963.11.16)，頁8。

文化的理論基礎，特別是追溯「中」觀念的由來，以作為更早於孔子倡導「仁」學說的依據。根據謝扶雅的理解，「中」字在堯舜時代已是承遠古傳來男女兩性交合的一個象形會意的結繩字，意指農耕社會所需之生殖繁昌。這種交互主義的「中」觀，原是描述「孤陰不生，孤陽不長」的自然生命定律，人和物如欲得遂其「生」，非執「中」不可，後來衍展為「夫婦有別(分工合作)，父子有親，君臣有義，長幼有序，朋友有信」五倫的秩序。交互主義的優點「以人生的偶性為基，折個性與群性之衷，不使流於希臘式的個獨主義或希伯來式的集體主義之兩極」，「常化戾氣為祥和，挽兩極於適可，人不作『征服自然』之想，故科學不發達，個性亦不伸至極端」；「亦不作『浸沒於自然之想，熱狂的宗教闕如』，集體極端的法西斯和共產，亦自無從產生」。<sup>146</sup>故此，中國社會文化不言階級的平等，却主張倫常的親疏厚薄，以「禮讓」替代「爭取」，不高調「犧牲」精神。<sup>147</sup>

這種「中」的思想或偶性的文化，只能幫助中華民族過去的穩定，並不能幫助中華民族面對現代化的挑戰。謝扶雅指出，唯中論「也曾流為讖諱學，流為餽飭的訓誥學，流為專驚空疏心性的理學及心學」，<sup>148</sup>影響所及，華人只知受偶性文化的薰陶，不知發展「個性」的教育，五倫和三綱的權威壓抑了個性自由的發展，使中國民族性根本缺乏「自我」、「個性」、「自由」、「人權」等觀念。<sup>149</sup>謝氏建議，讓西方哲學和宗教思想疏導和更新中國傳統唯中論，創新成「新唯中論」，<sup>150</sup>新唯中論的人生觀是以「自由」為主力，卻與老莊放任自由之說大相逕庭，與西方流行的自由主義稍稍有別；<sup>151</sup>在知識論上採取多元的觀點；在本體論上採取一元的立場；在價值論上抱「一在多中，多在一中」的態度，以政治民主、經濟公道和學術獨立的原則來建設中華民族。<sup>152</sup>謝氏認為，中國文化的出路是要吸納希臘的「個性」和「知」價值，也要吸納希伯來的「眾性」和「信」的精神，才

<sup>146</sup> 謝扶雅：〈中國固有文化對世界的重要性〉《祖國》10卷12期(1955.6.20)，頁6。

<sup>147</sup> 謝扶雅：〈中國固有文化對世界的重要性〉(1955.6.20)，頁7。

<sup>148</sup> 謝扶雅：〈東西文化論戰感言〉(1962.7.7)載於《南華小住山房文集(二)》，頁474。

<sup>149</sup> 謝扶雅：〈新唯中論與「兩希」〉《人生》27卷1期(1963.2.4)，頁6。

<sup>150</sup> 謝扶雅：〈新唯中論發凡〉(1962.12.4)載於《南華小住山房文集(二)》，頁986。

<sup>151</sup> 謝扶雅：〈東西文化論戰感言〉(1962.7.7)，頁476。

<sup>152</sup> 謝扶雅：〈東西文化論戰感言〉(1962.7.7)，頁475。



可獲得個人自由，才可糾正依賴權威主義的弊病，因為它們是塑造和構成西方文化的動力。<sup>153</sup>謝氏解釋，希臘的哲學具有追求真理、窺破宇宙的野心和雄心，希伯來的宗教文化啓示了人的無限罪性，訓令人要極度自卑(在面對全能者上帝)，兩種文化在歷史的匯聚發展，開展了人類「自覺」的有限性與無限性，在我自知爲一有限者的瞬間，即具有一無限者作其後盾。這樣，有限中隱寓無限，瞬間中含有永恆，時空中潛存神性。<sup>154</sup>

新唯中論的人生觀是以上帝爲本位的，是對 1950 年代香港人文主義群體倡議「人生本位」的直接回應。謝扶雅批評，中國哲學只就大體人性以論人生，不願從獸性以觀人性，結果「思不出其位」。<sup>155</sup>謝扶雅從基督教對人本質的理解來說明人生的基礎，他指出，人在被造時具有獸性和神性，「人恆不知足，恆不滿意於現實，恆不甘心停留在『人』的本位，即暗示著人固具有神性而可晉達於如『神』的完全」。<sup>156</sup>換句話說，人兼具罪性及靈性，其罪惡深重而不能自拔，但其本與神本身相似(依據上帝形象受造)，故有神人合一的可能。謝扶雅認爲，罪性使人知道自己是由神創造的，但又往往自絕於神；罪之最大者莫過於自限和自足。謝氏更強調，中國文化的病根端在「固有的人生觀太嫌平易、安分，既不願正視獸性，罪性以謀適當的澄治與藩籬，另一方面亦可謂野心不大，靈感不高，衝力不強，不敢奢望及企達無限及完全」；<sup>157</sup>由文化孕育出來的追求物我兩忘、怡然平和的中國民族性格，窒塞了認真徹底的純客觀精神，飄忽了懺悔罪衍和祈求神性的信仰心理，只抱著適可而止的溫情思想，形成民族的空虛。<sup>158</sup>不過，謝扶雅補充，以人生爲一切學術文化之唯一主體的中國人文思想，雖然與神本思想確是根本不同的，但這不等於兩者不可結合。<sup>159</sup>

<sup>153</sup> 謝扶雅：〈個性、偶性與眾性〉(1962.1.26)，頁 982。

<sup>154</sup> 謝扶雅：〈新唯中論與「兩希」〉(1963.1.8)，頁 1006。

<sup>155</sup> 謝扶雅：〈人生本位質疑——前期拙文「中華基督教神學」的補充〉(《人生》17 卷 8 期(1959.3.1)，頁 11。

<sup>156</sup> 謝扶雅：〈人生本位質疑——前期拙文「中華基督教神學」的補充〉，頁 11。

<sup>157</sup> 謝扶雅：〈人生本位質疑——前期拙文「中華基督教神學」的補充〉，頁 12。

<sup>158</sup> 謝扶雅：〈今日中國文化的癥結及其治療〉(《祖國》10 卷 4 期(1955.4.25)，頁 9。

<sup>159</sup> 謝扶雅：〈人生本爲質疑——前期拙文「中華基督教神學」的補充〉，頁 13。

新唯中論的倫理觀也重視「人」，不是一些儒者誤解基督教只強調神本的思想而欠缺人生哲學。謝扶雅從基督教的人觀角度說明上帝重視與人的關係，他指出，「上帝爲了最寶貴『人』的緣故，在創造天地萬物之時，給『他』以僅次於『祂』的地位，賦予完全的意志自由，使成爲道德主體；迨一旦見他果然中了魔鬼的惡言，於是一方面親自化身爲人形，具體地示範人之所應爲人之道，另一方面，也使作爲一個道德主體的人(用了牟宗三語!)必須負起倫理行爲之責，而從應得的磨折苦難當中，感悟神羔羊贖罪這一奇舉，而翻然與上帝『復和』。耶穌所喻示的浪子回頭，正是基督教的人生哲學」。<sup>160</sup>謝扶雅並沒有停在上帝對人恩典的敘述，他更進一步地要求儒者作出抉擇，他指出，「上帝本身不是萬有之一，祂是萬有的創造主」，「上帝是超乎宇宙存在的存在者。在這世界中，只有人是絕頂的冠冕，他是最美的，亦最完全的。可是道德的完全必須經過罪惡和痛苦而後才真完全」，「人是可以做得到戰勝萬惡魔鬼，以及戰勝『死』而得永生的；亦惟有人必須從與罪惡死亡奮鬥勝利而始獲得道德的完全」。<sup>161</sup>但是，謝氏也指出，不需要「像某些禁慾主義和苦行主義的東方宗教，視肉體情慾爲魔道的本巢」，身體感官也可榮耀上帝，曾子也說過「身體髮膚受之父母，不敢毀傷」。<sup>162</sup>這種「人而神」的儒家修養與耶穌的「你們要完全像你們的天父完全一樣」教訓相似，所不同的，謝氏突出了罪惡的強烈意識。謝扶雅既肯定人的美善和價值，欲拉近與人文主義的距離，但又不失基督教對人性的批判立場。

要溝通基督教與中國文化，必須先了解兩者的要點和不同，這是謝扶雅提倡中華基督教的基本原則。謝扶雅指出，基督的教訓總綱是愛上帝和愛人如己，前者是個人福音，後者是社會福音；中國文化的道統，不是純粹中國固有的，是已經滲入了外來的佛教和基督教思想。謝氏強調，「儒學原應稱爲『術』」表示實際的經世之道，所以不會超越現實，不是出世，因而儒術中很難說有宗教信仰」，

<sup>160</sup> 謝扶雅：〈基督教與儒教〉(1961.冬月)收入氏著：《基督教與中國》(香港：中華基督徒送書會，1965)，頁11。

<sup>161</sup> 謝扶雅：〈基督教與儒教〉(1961.冬月)，頁11-12。

<sup>162</sup> 謝扶雅：〈基督教與儒教〉(1961.冬月)，頁12。

孔孟少言形而上的天命問題，荀子更主性惡及反天。<sup>163</sup>謝扶雅指出，孔子的總理念是「仁」，曾參解釋為「忠恕」，《中庸》釋為「仁者人也」，程子釋忠恕為「盡己」和「推己」。基督教若要成全「仁」，先要肯定中國固有的忠恕思想，盡己的人必須與那超越現實的真體——上帝相通，祂是這「己」的來源和型式，是盡己的效忠對象。<sup>164</sup>不過，謝氏也指出，中華基督教作為溝通基督教與中國文化的橋樑，「不是意味著把基督教跟中國文化妥協或調和，更不是說耶穌的教訓都跟中國聖賢教訓相同或相通」；<sup>165</sup>「耶穌基督『是神而人』(incarnation)，根本不同於中國文化中的許許多多『人而神』」，「儒者遵循傳統習俗而祭天祭祖祭先聖孔子，但這種祭拜與基督教的“worship”在心理上及宗教意義上大有出入，因為前者是作為『教化』方法之一種，而後者是人與神的靈交」。<sup>166</sup>謝氏指出，知己知彼的結果不一定彼此相通，中國聖賢書雖然充滿許多優美學說，這很值得自誇，卻決不能自足，需要基督教通過理論的充實來賦予活力，還需要信仰力量(例如是使命、呼召、愛)來實踐道德。「『中華基督教』所要努力，並不是單用中國文化來詮釋基督教，乃是要用基督教來「完成」——豐富和充實中國文化」。<sup>167</sup>

中華基督教的神學是有待創造的。謝扶雅指出，從廣義來說，神學是指較有完備精密的系統而條理地陳述的上帝觀，神學的主要內容是論及神本身及其宇宙，尤其與人生的關係。基督教神學是論述耶穌啟示關於神的一切，用中國基督徒的立場來解釋耶穌的啟示，便成為中華基督教的神學，這也是上帝不斷創造工程。神學可以因個人、民族和時代的不同而有不同的風貌。謝扶雅認為，「中國信徒如果把握著『道』(篤行)和『中』(中和)這兩個土產的觀念，他便能利用它們而寫出一部上乘的基督教神學」。<sup>168</sup>中國人不一定需要熟爛柏拉圖、亞里斯多德、奧古斯丁、加爾文等人的思想而才能構造中國神學。最重要而根本的還是自己的

<sup>163</sup> 謝扶雅：〈「中華基督教」初論(上)〉《人生》17卷1期(1958.11.16)，頁8。

<sup>164</sup> 謝扶雅：〈「中華基督教」初論(上)〉，頁9。

<sup>165</sup> 謝扶雅：〈何謂「中華基督教」？〉《人生》17卷3期(1958.12.16)，頁10。

<sup>166</sup> 謝扶雅：〈基督教與儒教〉，頁206。

<sup>167</sup> 謝扶雅：〈何謂「中華基督教」？〉，頁10。

<sup>168</sup> 謝扶雅：〈中國三教的共同本質〉《南華小住山房文集(四)》，頁75。他指出，中國儒釋道三教都以為「中」與「道」為共同本質，則將來中華基督教神學亦不妨用此「中道」來闡明。

宗教經驗，像聖保羅那樣具有與耶穌基督一同釘在十字架的大無畏精神，……素重實行的中國人，大可以從行道的實際經驗來寫作他的神學和其他文章，這對整個基督教思想史有很大的貢獻」，<sup>169</sup>因為耶穌基督是上帝啓示的最高峯。<sup>170</sup>這種建基於中和及實踐經驗的「中華基督教神學」，未必出現如西方強調鐘擺式兩極等系統模式的神學。

中華基督教的上帝觀不是某一民族壟斷的上帝，上帝的啓示也不限於某一民族和宗教。謝扶雅指出，「我國先民對天或上帝有其純摯樸質的信仰，如在詩書等經所遺下來的，大抵與基督教上帝多少吻合。」但是，這種信仰缺乏培育和發揚，「只有神話之遞傳，不見神學之闡述，以致漸漸流於迷信，及落入虛偽儀式。從事宗教工作的人，只是一些巫祝卜筮，而不見有先知及神學家的產生。因而宗教價值低落式微。沿至春秋戰國，諸子拼興，發生一種啓蒙運動，但無宗教革命或復興之舉」。<sup>171</sup>根據謝扶雅的研究，「上帝觀在儒家的心目中是『不可知之之謂神』（《易傳繫辭》上）。所以唯中論的宗教哲學只是徹頭徹尾的不可知主義（agnosticism）。中國本土始終沒有西洋式或猶太式的神學」。<sup>172</sup>雖然如此，謝扶雅認為，「基督教上帝含有許多屬性，而基督教以外的一切宗教，除如共產教（主義）全然不具神性之外，都是或多或少，表顯某些神的屬性；所以佛教雖然無位格神，而有『慈悲』、『淨德』以至「禪悅」，都是神的屬性；儒教雖為不可知論，而『仁義』、『和平』、『誠信』諸德，亦皆無非神的屬性」。<sup>173</sup>謝扶雅指出，希伯來民族的神學強調神的大能，可供依託；猶太信徒則重耶穌的拯救；使徒重視耶穌的犧牲，復和神人的關係；中華基督教神學除了肯定三位一體（聖父聖子聖靈）的上帝外，更重要的是，發揮耶穌的人子性格，以他的生平言行顯現神的面貌，因為中國人熟悉「由人而神」的觀念，讓中國人能夠成為「君子基督徒」或「基督教儒

<sup>169</sup> 謝扶雅：〈中國教會對基督教應有的貢獻〉《展望》98期（1965.2），頁3。

<sup>170</sup> 謝扶雅：〈中國基督教的神學〉《人生》17卷6/7期（1959.2.1），頁9。

<sup>171</sup> 謝扶雅：〈中國基督教的神學〉，頁9。

<sup>172</sup> 謝扶雅：〈再談唯中論〉《大學生活》新2卷2期（1967.2.15），頁10。

<sup>173</sup> 謝扶雅：〈中國基督教的神學〉，頁10。



者」。<sup>174</sup>謝扶雅相信，這種原始的基督教，在理論上正好「成全」那些講求人在宇宙中位置的人文主義，將講求自然的人天關係轉進為超自然的關係，讓現實的罪性人生與其靈性大源的復合，這有賴聖靈的啓迪。在實踐上，中國「盡孝」的觀念對中國基督教神學很有發揮的空間，「神既是我們屬靈的『父』，我們對他盡孝，乃是最自然，亦最合於我們民族性了」，「耶穌教我們『盡心盡意盡性以事上帝』，這『盡』字便是孝行的最好註腳」，<sup>175</sup>以至「中國的基督徒可以敬祖掃墓，亦不妨與非基督徒家庭通婚，中國基督教會必求與佛教回教等團體在社會服務上密切合作」。<sup>176</sup>這正體現了中國基督教神學特別重視耶穌的人格、孔子的淑世主義、傳統《中庸》的休休有容而不排斥的「和而不同」精神；<sup>177</sup>更體現了基督教與中國文化的關係，基督不是「反文化」，不是「超文化」，乃是領導「改進文化」的原動力。<sup>178</sup>

#### 4.3.3. 分析和補充

謝扶雅早期留美回國後與他在青年會工作時對基督教的理解有顯著的不同。謝扶雅過往只強調基督教思想是社會性的，即本耶穌犧牲精神服侍人群，<sup>179</sup>回國後轉而強調基督教思想應是個獨性的，即關上門與上帝獨處。謝氏將兩者扣緊於耶穌對舊約律法的總綱：愛神——與上帝保持密契關係；愛人——實踐耶穌

<sup>174</sup> 參，謝扶雅：〈一個老筆兵的自述〉收入氏著：《謝扶雅晚年基督教思想論集》（香港：基督教文藝出版社，1986），頁230-232。

<sup>175</sup> 謝扶雅：〈中國基督教的神學〉，頁8。

<sup>176</sup> 謝扶雅：〈孔子與耶穌〉《景風》11期（1966.8），頁25。

<sup>177</sup> 謝扶雅：〈「中」、「和」、「位」、「育」學說新詮〉（1966.秋）《南華小住山房文集（四）》，頁1024。他指出，《中庸》作者採取傳統的「和而不同」的原則，認為只要是「包容」（即天地之「大」），便不至於相悖相害。包容不是統一，卻是和調。包容也不是散慢凌亂，如《中庸》「君子合而不流」。所以「和」是一種介乎「任意」與「統制」之間的「中」。中國的哲學，就認識論而言，是多元的；就本體論而言，是一元的；就價值論來說，則是一在多中，多在一中之一多綜合論。另參謝扶雅：〈西方現代神學與中國固有思想〉《景風》26期（1970.9），頁3。他強調《中庸》執兩用中、合內外、消融矛盾，一多無間的觀念，能為中國產生「中和神學」。

<sup>178</sup> 謝扶雅借用了尼布爾：《基督與文化》的類別來作說明。參謝扶雅：〈西方現代神學與中國固有思想〉《景風》26期（1970.9），頁5。

<sup>179</sup> 論者以為，在民國初年皈依基督教的中國知識分子大多是由於耶穌的高尚人格和犧牲精神可以拯救和改造中國社會，持這種觀念的有邢福增，參氏著：《基督信仰與救國實踐：二十世紀前期的個案研究》（香港：建道神學院，1997），頁49。特別參考頁49-50的註釋51內容。

犧牲精神服侍人羣，二者不可偏廢。<sup>180</sup>謝扶雅嘗以西方辯証法分析西方基督教思想的發展，《基督教與現代思想》正好反映出謝氏對西方神學思想發展脈絡的掌握，也成為他日後處理基督教思想與中國文化關係的分析工具。

謝扶雅後期再度留美，印象與三十多年前的美國不同，<sup>181</sup>逗留美國的目的也由學習轉為工作，然而，工作所面對的資料與以往學習的沒有太大的分別，都是由古代至近代具代表性的基督教思想著作。所不同的，是更深入揣摩這些西方神學家著作的意思，用準確的中國文字翻譯出來。這種體會，幫助了有深厚國學基礎的謝扶雅進行基督教思想與中國文化的對話，並且以身處海外的異鄉客身分——一個離散的空間、一個全新的視野來思考基督教的意義。這種漂泊處境所賦予的空間和視野，正好讓他從異鄉客角度重新思考作為海外華人和基督徒身份的意義。

謝扶雅倡導的中華基督教神學是在這種處境的經歷和思考空間基礎上孕育出來，所應用的範疇超越了地理政權的中國，適用於流徙的海外華人基督徒。謝氏的中華基督教神學和新唯中論是一體兩面的觀念，在華人基督教群體和華人知識分子圈子可分別稱為基督教人文主義和基督教唯中論。他們都是通過辯証以說明基督教思想與中國文化的關係，因應基督教群體和知識分子圈子的不同需要而表達不同的重點和風貌。在基督教群體中，中華基督教神學結合了耶穌與上帝的密契關係和犧牲服侍的精神——一種儒家盡孝的表現，使基督教的上帝觀和人觀更具包容性。在華人知識份子圈中，由「仁」上溯「中」的觀念的新唯中論，正是要說明現代化過程中儒學或中國文化的復興不能缺少基督教作為其元素，來補足儒學的宗教性。謝氏對基督教思想和中國文化溝通的理解，目的不是要兩者共

<sup>180</sup> 論者以為，謝扶雅因活躍於日本和中國的YMCA，必然深受YMCA倡議的「人格救國」影響，持這種論點的有李志剛，參氏著：〈中華基督教青年會提倡「人格救國」及其反響〉載入李志剛編：《基督教與近代中國文化論文集(三)》(台北：基督教宇宙光傳播中心，1998)，頁70，81-82。謝扶雅似乎由始至終沒有深受YMCA倡議的「人格救國」影響，他回憶道：「我(謝扶雅)加入青年會的最初期望，原在能從事著譯寫作，但為襄助協會中樞，忙於文案函讀，八九年未得償所夙願」。相信謝扶雅從YMCA所得的，除了結識未來妻子，鍛練了一個健康的體魄外，還賺取留學美國的機會。參，謝扶雅：《巨流點滴》，頁146；謝扶雅：《生之回味——謝扶雅耆年文集》(香港：道聲出版社，1979)，頁157-158。

<sup>181</sup> 謝扶雅：〈美國的社會和情味——美國來鴻之二〉《自由人》767期(1958.7.12)，版2。

融混成一體，而是主張兩者應互相補足，因為它們在歷史的實踐上未如理想，透過兩者的互相補足和成全，吸收對方的優點和長處，使基督教和儒學更能適切現代性的挑戰。

筆者需要補充的是，中華基督教神學並不是謝扶雅過身前的最後關注。謝扶雅指出，1920年代發生在中國的本色教會運動，他「只是一名搖旗吶喊的小卒，在上海的《青年進步》月刊上寫了一些從旁鼓吹的文章」。又在《中華基督教文社月刊》發表一文，提出「基督徒君子」口號。<sup>182</sup>另外，謝氏指出，「由提示如何建立中國本色神學過度到勉力養成中國本色基督徒，是我自八十歲(1972年)迄今，十餘年來的寫作主題。此外我於六十、七十年代之交，曾在香港道風山『景風』季刊上發表了如何編訂中華聖經的文字數篇，引起了中外同道的熱烈反應」。<sup>183</sup>這反映了謝扶雅於1922年至1960年代末「中國本色神學」一直盤踞他的思想，成了一個重要和需要關注的議題。1972年(八十歲)剛是謝扶雅剛完成了最後一本「歷代基督教文獻」的翻譯，寫作便由「中國本色神學」轉移到「中國本色基督徒」的主題，這源於他「由於避免外教人士藐視基督徒為洋教徒，但更孕育於幼時諷誦經史，感受到中國整個文化的特質是『人』，而不同乎西方之置重於事物。我們五千年歷史的核心在於人物而不在於事功」，<sup>184</sup>而這正是謝扶雅在美國處境下由宗教和民族-文化身分引發的自然反應。1920年代強調民族和宗教色彩的「基督徒君子」口號同樣在飄泊的異邦下可以吶喊起來，作為辨別自己宗教和民俗身分的象徵！

讀者仍須留意，1950年代後期謝扶雅提出「中華基督教」的議題在1972年後並沒有淡化和消失，也沒有被「中國本色基督徒」的主題掩蓋或取代，謝氏只是將「中華基督教」神學的重點更集中在耶穌的生平，強調耶穌「神而人」和「人

<sup>182</sup> 謝扶雅：〈一個老筆兵的自述〉收入氏著：《謝扶雅晚年基督教思想論集》（香港：基督教文藝出版社，1986），頁228。這兩篇文章是〈基督教新思潮與中國民族根本思想〉（《青年進步》82冊（1925），1-15頁；〈本色教會問題與基督教在中國之前途〉（《文社月刊》1卷4冊（1926.1），頁27-31。

<sup>183</sup> 謝扶雅：〈一個老筆兵的自述〉，頁230。

<sup>184</sup> 謝扶雅：〈一個老筆兵的自述〉，頁231。

而神」的崇高品格，表達「內聖」(密契)「外王」(服役、救恩)的情操，而不是基督的「神學」，<sup>185</sup>亦即是謝氏感恩神學的再現——「不敢稱為已是基督徒，但願學習成為基督徒」。這雖然是謝扶雅借用祁克果的話，也是謝氏快將回到中國內地生活的盼望——「中國基督教會成敗的前途，必將繫乎中國本色基督徒之能否輩出」，<sup>186</sup>這是 1920 年代中國教會喊出的口號，也是謝扶雅在其自傳《巨流點滴》(1974)的「一個中國本色的基督徒」副題和結論中提出的「基督徒君子」的盼望。<sup>187</sup>

謝扶雅稱在 1911-1916 年到日本留學是人生的第一個轉向，稱在 1937 年春放棄大學教席到河北定縣實驗區參加了晏陽初的平民教育工作是他人生的第二個轉向。<sup>188</sup>謝扶雅稱在基督教青年會工作的日子(1916-1925) 是人生的第一個高潮，<sup>189</sup>也是一個最廣泛社交活動的時期，更是一生中最愉快、最沒有人事糾紛的一段時期。<sup>190</sup>謝扶雅稱由留學美國至在嶺南大學執教時期(1925-1937 年)是人生的第二個高潮，<sup>191</sup>視在香港短暫逗留的九年時間為人生的「一個大的過渡時期」，不能與另外三個高潮時期的成果相提並論，<sup>192</sup>稱 1958 年舉家離港赴美至 1974 年其妻尹振雄逝世的時期為人生第三個高潮。<sup>193</sup>雖然謝扶雅只是視在香港短暫逗留為人生的過渡時期，但畢竟是一個「大的過渡時期」。謝扶雅的「大的過渡時期」和「人生第三個高潮」卻為他提供一個「離散」的空間、經驗和視野，在客鄉以異鄉人身分的角度重新思考基督教和中國文化的關係。

#### 4.4. 小結

<sup>185</sup> 謝扶雅：〈一個老筆兵的自述〉，頁 232。

<sup>186</sup> 謝扶雅：〈一個老筆兵的自述〉，頁 232。

<sup>187</sup> 謝扶雅：《巨流點滴》(香港：基督教文藝出版社，1970)，頁 261。

<sup>188</sup> 謝扶雅：《自辯子至電子——謝扶雅百年生平紀略》(香港：基督教文藝出版社，1992)，頁 13-26；53-66。

<sup>189</sup> 謝扶雅：《自辯子至電子——謝扶雅百年生平紀略》，頁 27-40。

<sup>190</sup> 謝扶雅：《巨流點滴》(香港：基督教文藝出版社，1970)，頁 111-112。

<sup>191</sup> 謝扶雅：《自辯子至電子——謝扶雅百年生平紀略》，頁 41-52。

<sup>192</sup> 謝扶雅：《自辯子至電子——謝扶雅百年生平紀略》，頁 67-80。

<sup>193</sup> 謝扶雅：《自辯子至電子——謝扶雅百年生平紀略》，頁 81-93。



以上的論述是要說明，謝扶雅無論在早期留美回國後抑或後期在美從事翻譯工作，都表現出他對基督教歷史和神學有深徹的認識，絕非如梁家麟所說的「神學造詣稍遜、缺乏對基督教二千年的歷史與神學的理解」。而謝扶雅對本色神學的建構基礎，更非局限於聖經與中國典籍的互參和求同存異，而是從整個基督教的神學思想發展的角度來思考，並對基督教和中國傳統文化理想在歷史和現實處境的實踐有嚴厲的批判。這些都是一個異鄉客在離散中盡力表顯華人基督徒身份的責任。

## 第五章 離散的歷史在香港

本章的焦點是集中從 1950-60 年代的香港雜誌析述知識分子關注的議題。香港在 1949 年前一直扮演著離散知識分子表達其回憶或想像自身理想家鄉的平台，這種歷史傳統在 1949 年的香港後發揮起巨大的作用，香港雜誌記錄了散居海外(包括香港)的離散知識分子對自身遭遇、家鄉想念、民族和文化前途憂慮、客鄉適應等種種感受宣洩和分享的園地，也是暫居客鄉而借客鄉所見所聞對家鄉的想像活動形成了一種延續性的傳統重現的空間。但本章的敘述若從香港在過去作為知識分子流離的地方這種歷史傳統割裂出來，獨立地交代這段時期他們關注的議題，似乎忽略他們早期流離於香港對自身家鄉、民族、社會和文化回憶的歷史傳統；若詳細敘述他們這段早期流離的歷史傳統，可能離本章的焦點太遠。

筆者將以詳近略遠敘述這種歷史傳統的發展。本章的結構分成兩部分，首部分宏觀地勾畫 1920-49 年南來香港的內地文化人對香港的印象，並由此分析他們對家鄉回憶的方式，第二部分從香港雜誌粗略地素描 1950-60 年代散居海外(包括香港)的離散知識分子關注的議題和對各種議題的論述，並從他們的論述中分析他們在客鄉對家鄉的想像和對離散身份的建構。筆者需要指出，首先，筆者從 1950-60 年代《人生》、《祖國》、《大學生活》、《聯合評論》、《自由人》等這些重要的香港雜誌中細心閱讀、謹慎整理、仔細分類下才可歸納出他們關心的議題，而這些議題通常是與內地和海外華人的遭遇及政情的變化有密切的關係，議題的討論通常持續一段頗長的時期，參與討論者多，意見種類紛紜，議題與議題之間也有某種的因果關係，需要細心處理；其次，讀者會發現部分離散知識分子的名字是他們熟悉的，但更多知識份子的名字是讀者陌生的，他們也是離散歷史舞台的重要角色但卻鮮為歷史研究者的垂青。這章正好讓讀者聆聽離散歷史舞台上不同邊緣者的聲音，了解他們在離散處境的徬徨和憂慮。筆者需要補充，在香港歷史悠久的大學圖書館或中央圖書館也會找到部分陌生知識分子在此時期的專著。

## 5.1 回顧內地文化人對香港的印象

民國時期直至抗戰前夕的香港，在南來香港暫居、訪問、過境、旅行甚至逃避戰禍的中國內陸知識分子筆下，除了反映他們對香港的個人主觀印象外，更反映了他們對香港的理解，特別是將香港放在中國社會、民族和政情框架下的理解。這種觀察，正好反映他們對自身身分的定位。

在 1920 年代至中國抗戰前，南來的中國知識份子對香港的印象多是從中國的民族情緒出發，既對香港因殖民地政府管治而出現的繁榮進步深感佩服和妒忌外，同時也為這個殖民地小島未能回歸中國的懷抱而抱怨，因而刻意暴露殖民地統治階層的黑暗一面。就如聞一多的詩句：「孽惡的海獅(英國)撲在我(香港)身上，啖着我的骨肉，噉着我的脂膏」；「自從我下嫁那給鎮海的魔王(英國)，我何曾有一天不在淚濤洶湧」，<sup>1</sup>正表達出肥水流進別人田的忿恨民族情緒。魯迅對香港的印象是負面的，他在 1927 年 2 月來香港演講，<sup>2</sup>途中在船上受到港英政府的中國同胞上船「查關」時，看到那種非罵則打，或者要幾塊錢的威武氣焰，才體驗到香港受到「高等華人」和一伙作偃奴氣同胞管治的悲哀。<sup>3</sup>友生筆下的香港——是亞洲大都市、中國南部的門戶、歐亞的交通樞紐，正是英國遠大眼光、行商經驗、銳意經營、努力建設的成果。他因而產生兩種感想：「一則舉目有山河之異，無限感慨，二則我國無物質之能力，不勝慚愧」。<sup>4</sup>然而，香港經濟繁榮背後的社會、文化和文學成為南來知識份子嚴厲批判的對象。友生指出，香港的文化淺陋，是前清遺老遺少、翰林、秀才武文弄墨的安樂窩。各種娛樂如跑馬、

<sup>1</sup> 聞一多：〈七子之歌〉原載《現代評論》2卷30期(1925.7.4) 盧瑋靈編：《香港的憂鬱——文人筆下的香港(1925-1941)》(香港：華風書局，1983)，頁1-2。

<sup>2</sup> 鄭樹深指出，魯迅在香港的演講，引起香港崇尚文言文的士紳階層和支持這些保守文化力量作為管治工具的港督金文泰的憂慮。黃維樑則認為，香港自從太平天國開始至中華民國前後，一直都是收留遺民、流亡分子的地方，香港有相當濃厚的保守成分，不能奢望香港能夠與中國內地有同步發展的方向。參鄭樹深、黃維樑、盧瑋靈編著：《早期香港新文學資料(1927-1941)》(香港：天地圖書有限公司，1998)，頁5-6。關於當時在香港文言和白話的對抗情況，詳參黃仲鳴：《香港三及第文化流變史》(香港：香港作家協會，2002)，頁57-77。

<sup>3</sup> 魯迅：〈再談香港〉原載《語絲》周刊144期(1927年) 盧瑋靈編：《香港的憂鬱——文人筆下的香港(1925-1941)》(香港：華風書局，1983)，頁11-17。

<sup>4</sup> 友生：〈香港小記〉原載《前途》2卷5號(1934.5.1) 盧瑋靈編：《香港的憂鬱——文人筆下的香港(1925-1941)》(香港：華風書局，1983)，頁47。

電影、戲劇、跳舞、煙嫖及酒肉，與內陸各地租界無異。<sup>5</sup>胡適來港接受香港大學名譽博士學位時曾指出，香港的「文科的教育可以說是完全和中國大陸的學術思想不發生關係」，香港大學的「中國文字的教授全在幾個科第文人的手裡，大陸上的中文教學早已經過了很大的變動，而港大還完全在那變動大潮流之外」。<sup>6</sup>在香港住上一年多的鄭德能，批評更加嚴厲：「香港的文學，大體說起來，新舊都很糟，不惟趕不上北京，南京，上海，蘇杭近處；就是和距離最近的廣州，以及僻在一隅的南寧相較，也還相差很遠」，「文言文佔優，語體文幾乎不能為一般人所注意」。<sup>7</sup>這群南來知識份子對香港文化的落後，歸咎於香港過往教育制度的不善和不事進取。

由1937年中國抗日戰爭開始至1941年12月香港淪陷的前夕，大量南來的中國知識分子滯留在香港，他們對香港的印象正好反映他們對自身身分的理解。穆時英認為，香港「變成了全國唯一的，最安全的現代都市。香港本來只有六十萬人的，裏邊只有四十萬是固定居住者，其餘十五萬是跟船舶來去的移動人口，在這短促的兩個月中間，突然增加到一百萬……從金融資本家到碼頭苦力都發了財，商店伙計看見外人走進來馬上就堆上笑臉。當地(香港)土人不再用『拉松』兩字來輕蔑地稱呼外省人，而把所有的外省人都稱為『上海人』。因為流亡到香港來的差不多都是中國最富庶的江南地區裏邊的高等華人。這些人正是最有購買能力的消費者，……滿街都是異鄉人和異鄉音」。<sup>8</sup>黃若耶指出，香港在中國抗戰期間成了臨時避難所，使香港市面更加繁榮起來。同時，逃亡潮卻使香港物價飛漲，租金驟增，重演了內地的貧富懸殊。「亡命的人們，雖然逃開了的人的炮火，但逃不了上層階級的剝削」；「祖國儘有許多餓死的同胞，這裏卻有吃不完的海參

<sup>5</sup> 友生：〈香港小記〉原載《前途》2卷5號(1934.5.1) 盧瑋璽編：《香港的憂鬱——文人筆下的香港(1925-1941)》，頁51,53。

<sup>6</sup> 胡適：〈南遊雜記〉原載《獨立評論》141期(1935.3.10) 盧瑋璽編：《香港的憂鬱——文人筆下的香港(1925-1941)》，頁57。關於許地山對香港大學的中文系的改革，可參盧瑋璽：《香港故事——個人回憶與文學思考》(香港：牛津大學出版社，1996)，頁110-117。

<sup>7</sup> 鄭德能：〈胡適之先生南來與香港文學〉原載《香港華南中學校刊》創刊號(1935.6.1) 盧瑋璽編：《香港的憂鬱——文人筆下的香港(1925-1941)》，頁69。

<sup>8</sup> 穆時英：〈英帝國的前哨：香港〉原載《宇宙風》61期(1938.8.21) 盧瑋璽編：《香港的憂鬱——文人筆下的香港(1925-1941)》，頁88。



魚翅。火線上我們的勇士儘流著鮮的血，紳士們卻正喝著紅的酒……」，點出了香港作為避難所的社會矛盾。<sup>9</sup>岑橋從接觸各類南來文化人的經驗中指出，滯留在港南來「從事文化工作的人，都表現著對抗戰的冷淡」，「他們的熱情只表現在口頭上，只表現在每天經常的看戰事的消息上，除此之外，他們的生活和抗戰不發生什麼關係」。他們既不願意捐獻金錢，也不願意撥些時間和精神寫慰問信鼓勵前線軍人的士氣，他們寧願閒談大半天，看電影，到游泳場去，跟愛人談情。<sup>10</sup>直到1939年3月由許地山、樓適夷、葉靈鳳、陸丹林等成立「中華全國文藝界抗敵協會香港分會」（簡稱「文協香港分會」）和「中國文化協進會」，<sup>11</sup>情況才得以改善。<sup>12</sup>

香港在國共內戰(1945-1949年)期間成為兩黨佔領的主要宣傳陣地。黃繼持指出，1947-1949年國共兩黨在內地的軍事衝突正式開始，加上幾次局勢動盪，大批文化人南來香港，當中有左派也有右派，使香港文學藝術活動突然蓬勃起來。但是，由於國共兩黨都利用香港作為宣傳活動基地，所以留給香港本地文化人的空間並不多。<sup>13</sup>在這段時期南來和本地的文化人對香港的印象，與1920年代至抗日戰爭期間南來香港的文化人是有延續性，雖然他們在香港所見到的情境與過去不一樣，但描述的題材、敘述背後的立場也非常相近。當時出版的報告文學和散文，題材相當廣泛，但沒有離開過往在中國內陸或香港生活的回憶、宣洩對內地政治局勢的不滿、自身在香港這個殖民地生活的困難和適應、戰後社會各階層生活的描述等。香港生活的回憶方面，有在香港土生土長的侶倫<sup>14</sup>於戰後憶

<sup>9</sup> 黃若耶：〈時局動亂中的香港〉原載《宇宙風》66期(1938.4.11) 盧瑋靈編：《香港的憂鬱——文人筆下的香港(1925-1941)》，頁104,107。

<sup>10</sup> 岑橋：〈關於香港的文化人〉原載《文化堡壘》《大眾日報》18期(1938.9.14) 盧瑋靈編：《香港的憂鬱——文人筆下的香港(1925-1941)》，頁117-118。

<sup>11</sup> 關於抗戰初期香港文藝界的分歧和以上兩個組織的活動概況，詳參盧瑋靈著：《香港文縱——內地作家南來及其文化活動》(香港：華漢文化事業公司，1987)，頁41-133。

<sup>12</sup> 參加「文協香港分會」的還有戴望舒、楊剛、簡又文、劉思慕等。簡又文和陸丹林成為「中國文化協進會」第一屆幹事。參鄭樹深、黃維樑、盧瑋靈編著：《早期香港新文學資料(1927-1941)》(香港：天地圖書有限公司，1998)，頁7。

<sup>13</sup> 黃繼持、盧瑋靈、鄭樹森編：《國共內戰時期香港本地與南來文人作品選：1945-1949》(第一卷)(香港：天地圖書有限公司，1999)，頁4,5。

<sup>14</sup> 關於侶倫的生平和文學貢獻，參盧瑋靈：《香港故事——個人回憶與文學思考》(香港：牛津大

述日軍侵佔香港的前夕，描述在香港居留的華民的慌張和市面的沉寂。<sup>15</sup>在中國內陸生活的回憶方面，有黃草予在戰亂期間逃難到川北遂州小城作客，欣賞望江樓茶客和酒客的回憶；<sup>16</sup>有克平對在江西上游的果樹園用作戰時的避難所，果樹的出產用作支持軍隊對抗敵人的回憶；<sup>17</sup>也有史復憶述他逃難到重慶途中所見所聞，有的人死於勞累、疫癘、劫奪、饑餓。<sup>18</sup>

南來文化人對內地政治局勢宣洩的不滿，主要針對的是國民黨政權。強偉聽見南來的老教授對國共內戰的批評，一般都以「反動派、烏龜王八蛋」形容破壞和平、發動戰爭的人或勢力，甚至以「打倒獨裁者」為題作課堂討論。<sup>19</sup>孟超憶述「自從全國學生反內戰反饑餓的浪潮在重慶掀起以後，軍政當局早已得到他上峰頭子加緊壓迫的密令，……如今的重慶，早已變成了暗無天日的人間地獄」，因而慶幸自己能在香港這個避風港分擔朋友一點艱苦的創作機會。<sup>20</sup>夏衍認為是「國民黨統治集團撕毀了政協決議，發動了全國內戰，製造了偽憲，……徹底出賣國權，全盤倒入美國懷抱，……決心把中國成為美帝國的附庸」。<sup>21</sup>

南來和本地的文化人對戰後復原的香港的論述予人負面的印象。秦似描述戰後的香港，並不是「凡勤勤儉儉的人，都不會挨餓，挨餓的就必然是遊手好閒的人」，「根本的問題還在於有起碼的米糧」。<sup>22</sup>艾群指出，香港九龍一共有六個施

---

學出版社，1996），頁101。

<sup>15</sup> 侶倫：〈火與淚〉《華僑日報》（1946.8.25）；侶倫：〈舊憶一頁〉《華僑日報》（1947.12.7）收載於鄭樹森、黃繼持、盧瑋靈編：《國共內戰時期香港本地與南來文人作品選（上冊）》（香港：天地圖書有限公司，1999），頁49-52；100-102。

<sup>16</sup> 黃草予：〈亂離雜記〉《華僑日報》（1946.10.27）收載於鄭樹森、黃繼持、盧瑋靈編：《國共內戰時期香港本地與南來文人作品選（下冊）》（香港：天地圖書有限公司，1999），頁63-64。

<sup>17</sup> 克平：〈果樹園〉《華僑日報》（1946.10.27）收載於鄭樹森、黃繼持、盧瑋靈編：《國共內戰時期香港本地與南來文人作品選（上冊）》（香港：天地圖書有限公司，1999），頁66-68。

<sup>18</sup> 史復：〈論怕老婆〉《野草叢刊》第十集（1948.6.20）收載於鄭樹森、黃繼持、盧瑋靈編：《國共內戰時期香港本地與南來文人作品選（上冊）》（香港：天地圖書有限公司，1999），頁111。

<sup>19</sup> 強偉：〈達德的一口〉《達德青年》第三期（1948.1）收載於鄭樹森、黃繼持、盧瑋靈編：《國共內戰時期香港本地與南來文人作品選（下冊）》（香港：天地圖書有限公司，1999），頁499-500。

<sup>20</sup> 孟超：〈答謝與控訴〉《野草》新五號（1947.10.6）收載於鄭樹森、黃繼持、盧瑋靈編：《國共內戰時期香港本地與南來文人作品選（上冊）》（香港：天地圖書有限公司，1999），頁93-95。

<sup>21</sup> 夏衍：〈坐電車跑野馬〉《天下大變》《野草叢刊》第七集（1948.1.1），頁105-106。

<sup>22</sup> 秦似：〈雞泡魚腸——記寒流中的二三事〉（1948.2.3《誠報》）輯錄自《秦似文集》（廣西：廣西教育出版社，1992.7）收載於鄭樹森、黃繼持、盧瑋靈編：《國共內戰時期香港本地與南來文人作品選（下冊）》（香港：天地圖書有限公司，1999），頁504。

飯站，每天下午三時便給窮人施一次飯，光靠這樣一天一頓施捨混日子的竟就有四千人。<sup>23</sup>高岱指出，「抗戰以後，粵滬逃避來香港的人每天像潮水一樣湧到，一個嚴重的問題來了，那就是住屋，……其嚴重的程度遠超出於港戰之前那一段日子，造成一個難以解決的社會問題」。<sup>24</sup>因戰亂離開了「生於斯長於斯」的香港，吉士對戰後香港的印象特別敏感，他觀察到檢查行李的海關比以前進步了，「不會要錢『飲茶』，呼喝也比戰前的斯文得多，沒有廣東三字經」，「踏上了馬頭，觸目只見街道上熙來攘往，熱鬧不減戰前，店戶樓房，完整無缺，看不見戰爭破壞痕跡」，但投進一家小客店，一個狹小房間「每天租錢十二元，比戰前漲十倍」，若要租房間，每月也需要付二百二十塊錢的房租和五百元的修理費。<sup>25</sup>衛理更指出，普通的日用品，甚至比上海更昂貴，食物尤其嚇人。<sup>26</sup>黃秋耘更藉吳深——一個小販的社會悲劇指出，「從西環到灣仔，從九龍到新界，他跑來跑去，始終找不到一份足夠養活他一個人(更不用說一家人)的職業。各處的窮人還是一樣苦，一樣的提心吊膽」；「日本人佔領香港時餓不死他，到海南島做礦工捱不死他，日本人的棍子打不死他，想不到反而在『太平盛世』、『黃金遍地』的香港做小販，因走鬼而跌死了」。<sup>27</sup>

美羅見到戰後的香港，是「賣人的肉，賣活的人」的市場，是道德悠閑和自由的社會。<sup>28</sup>文植描述灣仔的修頓球場，除了是勞苦大眾的公園，也「是江湖人

<sup>23</sup> 艾群：〈飢餓的隊伍——香港的一日〉（香港新青年文學叢刊社，1948.3.15）收載於鄭樹森、黃繼持、盧瑋瑩編：《國共內戰時期香港本地與南來文人作品選（下冊）》（香港：天地圖書有限公司，1999），頁505。

<sup>24</sup> 高岱：〈香港的二樓社會〉《星島日報》（1948.9.20）收載於鄭樹森、黃繼持、盧瑋瑩編：《國共內戰時期香港本地與南來文人作品選（上冊）》（香港：天地圖書有限公司，1999），頁137。

<sup>25</sup> 吉士：〈香港人日記（節錄）〉《國民日報》（1947.9.1；1947.9.3）收載於鄭樹森、黃繼持、盧瑋瑩編：《國共內戰時期香港本地與南來文人作品選（上冊）》（香港：天地圖書有限公司，1999），頁279-280、282。

<sup>26</sup> 衛理：〈香港的側面——香港航訊〉《茶話》（上海）第二十期（1948.1.10）收載於鄭樹森、黃繼持、盧瑋瑩編：《國共內戰時期香港文學資料選（一九四五——一九四九）》（香港：天地圖書有限公司，1999），頁14。

<sup>27</sup> 黃秋耘：〈吳深的悲劇〉轉錄自《黃秋耘散文選》（四川：人民出版社，1983.11）收載於鄭樹森、黃繼持、盧瑋瑩編：《國共內戰時期香港本地與南來文人作品選（下冊）》（香港：天地圖書有限公司，1999），頁539、541。

<sup>28</sup> 美羅：〈香港所感〉《野草》新二號（1946.11.20）收載於鄭樹森、黃繼持、盧瑋瑩編：《國共內戰時期香港本地與南來文人作品選（上冊）》（香港：天地圖書有限公司，1999），頁68-69。

物的競技場，是黑社會的搖籃，也是各區警探廣泛的線索」，更是人肉交易的市場。<sup>29</sup>黃藥眠指出，「這裏的人，貧窮的，已貧窮到喘不過氣來，貧窮到把日子懸垂在沒有希望的空中，而有錢的人又似乎都缺乏文化的修養。抽鴉片，打麻雀，玩女人，似乎是最好的消遣，而看賽馬，看打足球，到舞場，……這裏是資本主義的社會，這裏沒有什麼等級，但有錢的是站在一邊，無錢的又是站在另一邊，這裏有着無形的界限。一切都是商品，一切都是買賣，……一切都是現實的，沒有感情的……餓死的人正睡在米倉的牆下。……在這裏人是無情的。人與人之間的關係都是交易，交易完了，各走各的。……人把一切的東西變成商品，後來連人自己也變成商品，在市場上浮來蕩去，讓盲目的市場為自己安排著命運」。<sup>30</sup>秋雲用「香港頭」來形容「殖民地社會的生活和教育所培育出來的思想意識」，指出在香港殖民地社會成長的華僑青年本來是中國人，「一面背負著封建意識因襲的重擔，另一方面又受著外族統治者奴化教育的薰陶。他們既否定了中國士大夫階層的固有道德，認為迂腐而不合時宜，但又接受不了歐美資本主義的民主精神，連呼吸一下自由平等空氣的機會也沒有，……人與人之間，只有對立，沒有互助。只有利害的結合，沒有道義的友誼」，所以極端的市儈主義(只求利己，不擇手段)、狹隘無益的生活圈子(只求吃喝享樂，對世界上的事和人漠不關心)、儂薄輕浮的卑下情感(猥瑣的玩笑)和民族自尊心的喪失(盲目的媚洋)便是他們的病症。<sup>31</sup>更甚的，他們認為「香港雖說是世界有數的大商港，可是從文化這角度看去，香港比不上一個小市鎮；這正像一個衣裳楚楚容貌儼然的漢子，看上去一派紳士風度，而究其智慧，卻和原始人差不多」！<sup>32</sup>

<sup>29</sup> 文植：〈秋風裏的蕭頓球場〉《星島日報》(1948.10.31) 收載於鄭樹森、黃繼持、盧瑋璽編：《國共內戰時期香港本地與南來文人作品選(上冊)》(香港：天地圖書有限公司，1999)，頁142-143。

<sup>30</sup> 黃藥眠：〈沒有眼淚的城市〉《文藝叢刊》第二輯(1946.12) 收載於鄭樹森、黃繼持、盧瑋璽編：《國共內戰時期香港本地與南來文人作品選(上冊)》(香港：天地圖書有限公司，1999)，頁72-75-76。

<sup>31</sup> 秋雲：〈「香港頭」的改造〉《浮沈》(人間書屋，1948.7) 收載於鄭樹森、黃繼持、盧瑋璽編：《國共內戰時期香港本地與南來文人作品選(上冊)》(香港：天地圖書有限公司，1999)，頁116-118。

<sup>32</sup> 〈社論〉《工商日報》(1947.10.5) 收載於鄭樹森、黃繼持、盧瑋璽編：《國共內戰時期香港文學資料選(一九四五——一九四九)》(香港：天地圖書有限公司，1999)，頁9。



### 5.1.1 分析 1920-49 年南來香港的文化人

1920 年代至香港淪陷前夕，暫居在香港的南來文化人憂慮的，表面上是香港的安危，實際上是自身的前途和中國政局的發展。他們只將焦點放在內陸中國或民族命運上，香港的存亡、繁榮和失陷，也繫於和服膺於此目標。他們從中國內地的社會道德和社會發展作為標準，評價在香港滯留和避難時所見的一切。他們以內陸中國文化為中心的觀點，不自覺地透過比較將上海的社會、文化和政治標準應用到香港這個殖民地城市，從而批評香港在文化、文字、文學、教育水準、社會基建和社會道德較北方城市落後，以重現他們對失陷的上海的戀慕和欣賞。他們著力於揭發上海富豪的頹廢生活、對貧窮人的剝削，隨著因戰亂的遷徙來到香港而重複同一樣的生活方式和經濟活動，突顯這個城市成為這些上海人的冒險樂園，多於將責任歸咎於這些上海豪舉。同時，他們譴責的，是香港作為中國南方的大門，具有商業和軍事價值的港口，也能結合上海和華南地區文化的文化中心，為什麼不能為正在危難中的中國作為抗戰的據點或後勤基地？他們慨嘆香港偏偏成為上海豪舉揮霍和經濟上支配的地方，香港只能夠成為經濟的商業城市、具有軍事策略價值的港口、結合南中國文化的大都會，作為逃避戰亂的安樂窩，卻沒有一點民族感情的城市！他們將責任歸咎於英國殖民地成功的奴化統治，使香港的「土人」成為逸於安居的奴隸，結果使上海豪舉的經濟魅力在香港得以延續和發揮。

他們是帶著中原文化、道德和社會的光榮、進步和中原賦予的正統印象來評價在香港的一切事物。這種以內陸中國為中心的心態和視野，<sup>33</sup>對於他們離開中心南來避難的邊緣——香港，無論香港是如何進步和先進，在他們眼中，這與他們居住的北方城市的生活和道德水平比較，仍然是有一段距離，需要接受來自中

<sup>33</sup> 森蘭對當時在香港南來文化人的觀察敏銳，她指出，香港這個殖民地都市給南來文化人的是一個迷離的印象，「幾條大馬路，浮華而艷冶；幾間小民居，侷促而污穢，如此而已，他沒有能夠寫什麼」，「他要從事一個『大時代的創作』，離開祖國的狹小的香港不在他的筆下……寫點關於香港東西，卻還是一個極大的困難」。見氏著：〈關於反映香港〉《大公報》（1940.5.28）鄭樹森、黃繼持、盧瑋瑩編：《早期香港新文學資料選（一九二七——一九四一年）》（香港：天地圖書有限公司，1998），頁 124。

心的評價。盧瑋鑾慨歎，香港「可能由於貼近祖國大門，政治經濟的發展方式，帶來某種『方便』，每遇國內有什麼大變動，她總會以出人意表的包容力量，接納祖國來人……但過客畢竟心中別有所屬，對這個暫居的地方，總是恨多愛少，這種彼此相依卻不相親的關係，形成香港的悲劇性格。多少年來，在交通、經濟的角度看，這小島愈來愈受重視，沒有人會否認她的重要性，但奇怪的是也從沒有什麼人真正愛過她。翻閱舊籍舊報刊，我實在驚訝，歲月並沒有讓他翻個新樣」。<sup>34</sup>

1920年代南來香港的文化人是以暫居、訪問、過境、旅行為主，1930年代大量中國內地文化人南來香港大多是由於政治因素。鄭樹森指出，1937年後中國內地文化人南來香港的主要原因包括東北淪陷、上海戰事、抗戰的全面爆發等。黃維樑補充，1937年的皖南事變前後是一個新階段的開始。盧瑋鑾則提出，這是周恩來的安排，特別是皖南事變後，他要搶救一批文化人及要建立宣傳基地，於是便有計劃地把他們轉移到香港來。他們有些先退到大後方，再到香港。也有些直接由上海、廣州來。他們部分由於生活，部分爲了政治問題才南來。夏衍、茅盾、郭沫若很早便來了香港，到了香港便全力宣傳抗日，「所以他們並不是以個別的走難形式來到香港」；更有一批文化人是因爲與重慶的關係緊張而南來，戴望舒等人則較早來港，來港以後他們便佔有了許多雜誌及報章的副刊，或自辦刊物。<sup>35</sup>盧瑋鑾更指出，除了以上左派作家南來香港外，與此同時，國民黨也有大批文化人來港建立據點，如胡春冰等，到達香港後便在自己的報章上建立起他們的副刊。故此，抗日戰爭後的南來文化人，「基本上他們全都有意識在香港建立陣地，以表現他們某些主張及觀點」。黃維樑補充，「香港成爲中國內地文學或文化活動的延續，反而香港本土的作家卻被驅逐向邊緣，部分變成通俗作家」。<sup>36</sup>盧瑋鑾更直言，說香港本土文化人的主體性被「邊緣化」是不可以，因

<sup>34</sup> 盧瑋鑾編：《香港的憂鬱——文人筆下的香港(1925-1941)》(香港：華風書局，1983)，序頁一。

<sup>35</sup> 他們的討論，可參鄭樹深、黃維樑、盧瑋鑾編著：《早期香港新文學作品選(1927-1941)》(香港：天地圖書有限公司，1998)，頁21-22。

<sup>36</sup> 鄭樹深、黃維樑、盧瑋鑾編著：《早期香港新文學作品選(1927-1941)》(香港：天地圖書有限公

爲他們根本被「消滅」了，他們的主體性成長被腰斬了，他們後來全都改用筆名寫流行小說。黃維樑指出，香港的主體性被中國的主體性取代了。鄭樹森甚至說，「嚴重至較本地化的《星島日報》也很中原化」。<sup>37</sup>這種中原化，鄭樹森以爲，是將中原「左」、「右」、「中」的問題全都搬來香港，香港可說是中國文壇舞台的延伸，即借香港來繼續推動中原文化。<sup>38</sup>黃維樑則形容這種「中原化」的背後其實是政治化，是「中原政治活動所延伸的文化活動，在香港重演一次，借此爲戰場。而且左派在國內越受到壓迫，他們來香港後所開闢的園地就越多。……因此，香港是『左派』、『國民黨』、『汪派』及『英方』四方面的角力，而香港人則缺席了」，從另一個角度而言，也是香港三十年代的「文化回歸」罷。<sup>39</sup>

香港除了發揮戰禍避難所角色外，更成爲南來知識分子從事創作的自由地方。此時期在香港逗留的南來知識分子出現了文學創作的論爭，焦點在功能性(文藝爲抗戰而服務)與藝術性(文藝爲表達個人感情)之爭。儘管如此，他們各自有出版社從事創作。盧瑋鑾指出，即使各黨派的知識分子在內地遭受嚴重迫害，他們來港後，只需要付出三千元，或找一個有社會地位的人作擔保，登記後便可以出版刊物暢所欲言。當年許地山爲何那麼忙，是因爲他的地位崇高，不斷做他們的擔保人。<sup>40</sup>鄭樹森則指出，當時的港英殖民地政府雖然恐怕共產主義思想會顛覆政府，擔憂群眾利用來鬧革命。但是政府甚少干預知識分子創作的活動，政策相當寬鬆。因此，中原文化不同時期被排斥、被壓迫、不見容的流派都可以在香港出現。從最早晚清的遺老遺少的復古派，到後來的左派、右派，或非左非右的其他異見分子，以致賣國叛國的汪派，都可在香港見到。<sup>41</sup>但是，黃維樑補充，香

---

司，1998），頁22。

<sup>37</sup> 鄭樹深、黃維樑、盧瑋鑾編著：《早期香港新文學作品選(1927-1941)》(香港：天地圖書有限公司，1998)，頁24。

<sup>38</sup> 鄭樹深、黃維樑、盧瑋鑾編著：《早期香港新文學作品選(1927-1941)》(香港：天地圖書有限公司，1998)，頁26, 31。

<sup>39</sup> 鄭樹深、黃維樑、盧瑋鑾編著：《早期香港新文學作品選(1927-1941)》(香港：天地圖書有限公司，1998)，頁25-26, 27。

<sup>40</sup> 鄭樹深、黃維樑、盧瑋鑾編著：《早期香港新文學資料(1927-1941)》(香港：天地圖書有限公司，1998)，頁21。

<sup>41</sup> 鄭樹深、黃維樑、盧瑋鑾編著：《早期香港新文學資料(1927-1941)》(香港：天地圖書有限公司，

港殖民地政府雖然容許各黨派的文人和政治活動，但報刊也有「開天窗」(被檢查而不能通過刊登)的情況，這是因為不想開罪日本和左派的激烈言論出現。<sup>42</sup>

鄭樹森指出，左派文化人在抗戰勝利後、國共內戰時期再沒有租界可以庇護，香港成為最後、惟一的避難所。他們視來港是不得已，故來港後仍北望中原、心繫故國，日夕對中原「喊話」。鄭樹森補充，港英殖民地政府基於外交和管治原因，限制國民黨和共產黨在港的文化宣傳活動，特別自1948年至1949年中共建立政權前後，各種發表聯合抗議宣言的政治活動極為頻密。<sup>43</sup>盧瑋璽指出，1945年戰後香港的經濟困乏，貧富懸殊成為南來文化人的寫作題材，特別是左派文化人以工人、小販、貧窮家庭生活的題材突顯階級矛盾，引致港英殖民地政府透過修改各種法例，例如公安法、人口登記條例、反罷工條例、教育條例等壓止他們的宣傳活動。<sup>44</sup>鄭樹森總結此時期南來文化人的散文特色，一是他們對香港「殖民地」的色彩和文化頗多不滿，是延續二、三十年代南來文化人的觀點，因此並不十分新鮮。正因為他們的政治傾向，對香港社會的貧富懸殊、黑暗面著墨頗多，對社會不平感觸較大。二是他們的作品不少和中國政局變化關連緊密，視香港為中國的中間站、觀察站、轉口港的角色。<sup>45</sup>不過，筆者也需補充，1949年後處身香港以外的離散知識分子也透過香港的雜誌表達他們的家繫國情。

## 5.2 1950-60年代知識分子關注的議題

八年抗戰，換來的祇是短暫的和平，國共兩黨內戰爆發製造大規模的難民

---

1998)，頁21。

<sup>42</sup> 鄭樹深、黃維樑、盧瑋璽編著：《早期香港新文學資料(1927-1941)》(香港：天地圖書有限公司，1998)，頁20。

<sup>43</sup> 黃繼持、盧瑋璽、鄭樹森編：《國共內戰時期香港本地與南來文人作品選：1945-1949》(第一卷)(香港：天地圖書有限公司，1999)，頁10,7-8,13。1948年在香港活動頻繁的有郭沫若、茅盾、夏衍、歐陽予倩、秦牧、柯靈、吳祖光、司馬文森、邵荃麟、馮乃超等。學界則有翦伯贊、侯外廬、鍾敬文等十多人。

<sup>44</sup> 黃繼持、盧瑋璽、鄭樹森編：《國共內戰時期香港本地與南來文人作品選：1945-1949》(第一卷)(香港：天地圖書有限公司，1999)，頁8-9。

<sup>45</sup> 例如蔣天佐的〈送別紺弩〉；聶紺弩的〈寫康澤〉；歐陽予倩、郭沫若、茅盾、于伶的〈歲末雜感〉等都反映了與中國的密切關係，參黃繼持、盧瑋璽、鄭樹森編：《國共內戰時期香港本地與南來文人作品選：1945-1949》(第一卷)(香港：天地圖書有限公司，1999)，頁20-21。



潮。大陸共幹對九龍邊境的封鎖戒備森嚴外，更換上便裝混入旅客群裏，竊聽旅客談話，隨時抓回旅客審問。封鎖線除了帶旺了「人蛇偷運」的黑市生意，也增加了封鎖線上的浮屍數目。<sup>46</sup>

部分內陸華人知識分子因不願接受中國共產黨的統治，紛紛逃難到英國旗保護下的香港及海外；相反，抗戰期間逗留在香港支持共產黨的左翼知識分子則陸續回到內地準備建國大業。此段時期南來或早在抗戰時期前後逗留在香港的內地知識分子，甚至身居海外的知識分子關注的，離不開檢討中國共產黨能夠戰勝國民黨的原因，並將戰敗原因連繫於五四新文化運動。他們在檢討國民黨失敗之餘，將憤懣情緒宣洩於批判共產黨的政治和社會運動，因為種種措施使他們有家歸不得。在憤懣和批判之餘也冷靜下來，思考和分析未來自身和民族的發展路向，將民族和文化的命運寄託於年青一代的學子和知識分子身上，透過辦雜誌檢討和更新中國傳統人文精神以適應現代化的需要，<sup>47</sup>更將自己安身立命文化寄託於儒家思想的宗教性基礎。

### 5.2.1 共產黨在中國的勝利與五四新文化運動的關係

一般知識分子分析中國共產黨在中國能成功取得政權，是由於五四運動和青年知識分子的影響。部分知識分子相信，中國共產黨能夠戰勝國民黨，是因為它的政治宣傳奏效，獲得普遍青年人的支持，特別是中國共產黨過去喊「民主」、「自由」、「人民利益」、「反飢餓」、「反迫害」的口號，使血氣方剛的青年人相信只有幫助中國共產黨，革命的理想才能得以實現。<sup>48</sup>韋政通歸咎，五四運動的反傳統精神「挖掉自己文化的根子」但又接不上西方的科學與民主，「內外都撲一個空，

<sup>46</sup> 楊健民：〈調景嶺上的難胞〉《人生》2卷10期(1951.12.16)，頁20。

<sup>47</sup> 在抗戰之前，陸丹林指出，在香港辦刊物最難發展的原因是成本非常昂貴，印刷費貴而不好，郵費太貴。一份報紙，無論寄本港和中國內地，起碼要郵費二仙，除了印刷費編輯費房租雜用消耗之外，還要繳納三千元的保證金。不過，雜誌的檢查沒有比報紙來得認真，有時報紙上不能登或被檢查去的字句，但在雜誌上可以發表。見氏著：〈續談香港〉原載《宇宙風》乙刊第11期(1939.8.1)盧瑋靈編：《香港的憂鬱——文人筆下的香港(1925-1941)》，頁175,176-177。

<sup>48</sup> 唯一：〈青年與時代主流〉《人生》1卷8期(1951.5.1)，頁14-15。

只好讓共產黨乘其破壞的大傾向以填補此一空隙」。<sup>49</sup>徐復觀認為，社會主義成爲東西文化論戰(1915-1927)後的新希望，其批判資本主義滿足了青年人對西方的憎恨，其自由民主招牌成功吸納知識分子攻擊專制和貪污的國民政府，構成了共產黨成功的因素；而浮薄傾危、急名好利、只思逞快於一時的知識分子也難辭其咎。<sup>50</sup>1958年初〈爲中國文化敬告世界人士宣言〉(筆者按：後簡稱〈宣言〉)正代表了中國文化爲本位這一派知識分子的觀點，他們提出，由外面輸入、其根本不是中國土生的共產主義思想之所以在中國能夠成功，是由於中國共黨以共同抗日的號召坐大勢力，「與其他民主黨派聯合而要求國民黨還政於民，於是使國民黨之黨治，先在精神上解體。這是憑藉中國人民之民主要求，造成國民黨精神上之崩潰，而收其果效」。<sup>51</sup>故此，共產主義能夠替代民主的訴求，是「由於它憑藉了中國人民之民族意識及民主要求，而不是由於人民先正面接受了馬列主義專政思想」。<sup>52</sup>

不過，余英時指出，五四運動並沒有充分的條件導致共產主義的興起，五四運動的反傳統精神是以承認中國文化的存在價值爲前提的，徹底而全面推翻中國文化是後來的中國共產黨，這點差別在「反傳統」概念下混成模糊一片，並且爲人所忽視。<sup>53</sup>雅斯質疑，這種因政治現實的失敗而將責任歸咎文化的論調能否成立，兩者更沒有直接的因果關係，共產主義在大陸的抬頭「是一種乘虛而入的變質的逆流現象」。<sup>54</sup>謝扶雅指出，中國大陸突然一下子被共產化，「這不關於中國根本文化的內在因素，而是由於近半個世紀不善於適應西方文化，以致偶然染生這種惡疾」；他補充，共產主義是以一種宗教姿態出現，取代了與西方資本主義政權有密切關係的基督教，取代了中國傳統的迷信宗教，取代了二次大戰後的法

<sup>49</sup> 韋政通：〈中國二十年來文藝的回顧與前瞻〉《民主評論》6卷1期(1955.1.1)，頁16。

<sup>50</sup> 徐復觀：〈三十年來中國的文化思想問題〉《祖國》14卷11期(1956.6.11)，頁8-9。

<sup>51</sup> 牟宗三、徐復觀、張君勱、唐君毅：〈爲中國文化敬告世界人士宣言——我們對中國學術研究及中國文化與世界文化前途之共同認識〉《民主評論》9卷1期(1958.1.1)，頁15。

<sup>52</sup> 牟宗三、徐復觀、張君勱、唐君毅：〈爲中國文化敬告世界人士宣言——我們對中國學術研究及中國文化與世界文化前途之共同認識〉《民主評論》9卷1期(1958.1.1)，頁15。

<sup>53</sup> 余英時：〈五四運動的再檢討〉《人生》7卷12期(1954.5.1)，頁4。

<sup>54</sup> 雅斯：〈從孔子到胡適——不是從胡適到孔子〉《自由人》747期(1958.5.3)，版1。

西斯主義，成爲唯一佔優勢和具有實力的宗教，填補了天生的宗教觀念薄弱的中國青年心靈。<sup>55</sup>唐君毅指出，將中國淪爲馬列主義控制之下的過失歸咎於中國文化，而不向近百年之政治史追溯窮源是不公平的處理。<sup>56</sup>謝康指出，五四運動沒有造成思想真空，而且「中國一般學術，無論新舊，大體上總算有進步」，持五四運動造成思想真空論調的人忽視了共產集團的組織、宣傳和外交力量。<sup>57</sup>陳癸森指出，「當革命運動與文化運動不能完全滿足敏感的民心而共產黨又以新預言出現時，苦悶的民心馬上就轉向了。這就是共黨戲劇性成功的原因所在」。<sup>58</sup>李璜觀察到，部分學者「由於反共失敗，心情懊悔，怨天尤人，而將失敗的責任，一併推在五四運動的新文化主張上去」！1961-62年的「剿胡」事件及《胡適與國運》小冊子的散發，正好是此觀點的翻版，也是推卸政治責任的再現。李璜指出，十餘年來(1949-62年)，這種似是而非的議論，大半歸結到：「五四運動時提倡新文化，並沒有成績，但新文化有破壞力量，它便將中國舊文化毀壞了，使中國文化界變成了真空，然後俄式的共產主義始得乘虛而入，莫之能禦」！<sup>59</sup>

陳特認爲，中共產黨能佔據了整個中國大陸，國民黨應負上最大的責任外，傳統中國文化也難辭其咎。因爲「中國人捨棄了傳統的文化，接受一個外來的以流血、革命、鬥爭爲道德、爲正義的主義，這正表示了兩個意義：一是中國的傳統文化必有其缺點，這缺點在當前中國所遭遇的錯綜複雜的時代問題下完全暴露，因而對這以暴力、僞詐爲內容的主義，竟也無力抗拒；一是中國自與西方文化接觸後，中國人所作的文化調整的努力完全失敗，至低限度我們可以說，這調整的努力對中國適應這一個時代不能有所幫助，致爲馬克思主義所乘」，致使「十年來(1949-1962)中國大陸同胞遭受生活上的煎熬、精神上的虐待和打擊」。<sup>60</sup>陳

<sup>55</sup> 謝扶雅：〈中國文化的再評價〉《祖國》23卷4期(1958.7.28)，頁12。

<sup>56</sup> 唐君毅：〈致謝扶雅〉(1958.8.18)收刊《唐君毅全集》26卷〔書簡〕(台北：學生書店，1985)，頁25。

<sup>57</sup> 謝康：〈五四運動四十年——四十年動亂的中國中進步成績總結算〉《祖國》26卷5期(1959.5.4)，頁12,13。

<sup>58</sup> 陳癸森：〈論猶太民族與中華民族之命運〉《人生》18卷11期(1959.10.16)，頁21。

<sup>59</sup> 李璜：〈強調中國文化並不足以反共抗俄〉《祖國》37卷4期(1962.1.22)，頁5。

<sup>60</sup> 陳特：〈十年來的中國文化反省〉《祖國》41卷1、2期(1963.1.7)，頁37。

特雖然嚴厲批評民初的新文化運動只流於口號，與科學、自由、民主的精神不符，但指出，共產主義之所以佔有中國，正是由於它提出「天國」理想的誘惑力，而這是人類普遍嚮往天下一家的理想。<sup>61</sup>謝扶雅指出，「把中國共產黨的崛興和整個大陸的一霎那淪陷都歸咎於五四新文化運動，當然是極不公道，不合事實的」，<sup>62</sup>「五四不可能負起一九四九年整個大陸丟掉給中共的責任」。<sup>63</sup>

### 5.2.2 批評中國共產黨的統治

流亡知識分子固然對共產黨在大陸內地成功建立政權感到無奈，在憤懣之餘開始檢討共產主義的理論，特別針對其對國民性格和廣土眾民的內地社會的適切性。鄭學稼指出，儘管中共辯指實行的「不是資產階級獨裁，也不是無產階級獨裁」的「新民主主義」，但內容仍是極權主義。「在中共的軍事統制下，每個人嘗到嚴密特務管制的滋味，任何人要享受自由，須先放棄自己的自由」。「在國民黨統治下，人民至少有不說話的自由，不表示內心思想的自由，但被中共『解放』後，每個人就只有向中共『坦白』的自由，只有唱『人民歌頌毛澤東』的自由」。<sup>64</sup>衛聚賢對中國共產黨的土地改革運動予以肯定，認為已收到懲治剝削農民的地主、清剿盤踞地方上土豪惡霸的勢力。但同時卻指出，中國共產黨冤枉和殺害很多無辜的社會精英。<sup>65</sup>

唐君毅指出，共產黨的錯誤在於「本唯物思想以統制人類」，更重要的是「以馬列主義為文化政治之最高指導原則，即使中國永不能在精神上獨立，而在政治經濟上亦永不能獨立」。<sup>66</sup>陳代鏗指出，要徹底打倒共黨政權，不單是提高生活水準所能解決的，更需要從文化思想價值入手，兩者不容偏廢，後者需以仁愛、大同、民主自由價值作為新儒家思想的內容，「接替古舊的中國文化，同時迎頭

<sup>61</sup> 陳特：〈十年來的中國文化反省〉《祖國》41卷1、2期(1963.1.7)，頁38。

<sup>62</sup> 謝扶雅：〈五四追憶胡適〉《聯合評論》第191號(1962.5.4)，版1。

<sup>63</sup> 謝扶雅：〈五四運動與香港大專學生〉《大學生活》(新)1卷5期(1966.5.15)，頁10。

<sup>64</sup> 鄭學稼：〈自由與自由主義者〉《民主評論》1卷4期(1949.8.1)，頁12。

<sup>65</sup> 衛聚賢：〈鍾馗食鬼(獨幕劇)〉《人生》1卷11期(1951.6.16)，頁16-18。

<sup>66</sup> 唐君毅：〈中國民主思想之建立〉《自由人》95期(1952.1.30)，版1。



趕上新的西洋文化」。<sup>67</sup>胡簪雲批評中共採取傾蘇的一面倒政策，他指出，「在國際上，如果取消自己的國格，取消自己的固有文化，而向人家『一面倒』或『看齊』，也患的是『同』的病症。理想的國際關係是『協和萬邦』，而不是『一面倒』，每一個國家，每一個民族，都應保持其獨立自主的地位，而且把自己固有文化盡量發揚光大，……經濟可以互利，文化可以交流，政制可以互相參考，但不能捨己從人，取消自己，亦不必勉人從己，取消人家，這就是『和』。『同』則不然，侵略別國的主權，干涉別國的內政，奴役別國的民眾，摧殘別國的歷史文化」。<sup>68</sup>胡秋原解釋中共的鳴放運動，是表現了「大陸中國知識份子保持其愛國愛民愛自由和人格之傳統」，同時也表現他們「對共黨之怒吼」，對海外知識分子精神上的支持。<sup>69</sup>1958年的〈宣言〉指出，早期的共產主義者只重視道德的社會效用，「不願見中國文化精神中宗教性之成分，而更看不見中國之倫理道德之內在的精神生活上的根據」，<sup>70</sup>後來的馬列主義專政思想「否認普遍的人性，而只承認階級的人性，……與中國數千年之文化思想中之植根於此心此性而建立道德的主體相違，……否認每一人的個性與自由人權」。<sup>71</sup>故此，〈宣言〉認為，馬列主義只能夠成為在中華民族向當今之世界正面表達獨立存在，並繼續發展其文化的訴求之暫時性工具而已。<sup>72</sup>

司馬璐指出，回到大陸的歸僑受到越來越多的災難，中共既要華僑的僑匯，又組織他們「上山下鄉，勞動開荒」，是對歸僑進行思想「改造」。<sup>73</sup>伏堯指出，「中共藉詞生產大躍進；增加可耕地，自從實行人民公社制度以來，即積極展開『平墳運動』。他們更爲了展開積肥措施；實行向『地下找肥』，在『說服志願』

<sup>67</sup> 陳代鏗：〈新時代與新儒學——答蕭立坤先生〉《自由人》468期(1955.8.27)，版3。

<sup>68</sup> 胡簪雲：〈伴奏與助奏〉《人生》10卷8期(1955.9.1)，頁4。

<sup>69</sup> 胡秋原：〈反共復國的心量〉《人生》14卷11期(1957.10.10)，頁8、9。

<sup>70</sup> 牟宗三、徐復觀、張君勱、唐君毅：〈爲中國文化敬告世界人士宣言——我們對中國學術研究及中國文化與世界文化前途之共同認識〉《民主評論》9卷1期(1958.1.1)，頁6-7。

<sup>71</sup> 牟宗三、徐復觀、張君勱、唐君毅：〈爲中國文化敬告世界人士宣言——我們對中國學術研究及中國文化與世界文化前途之共同認識〉《民主評論》9卷1期(1958.1.1)，頁15。

<sup>72</sup> 牟宗三、徐復觀、張君勱、唐君毅：〈爲中國文化敬告世界人士宣言——我們對中國學術研究及中國文化與世界文化前途之共同認識〉《民主評論》9卷1期(1958.1.1)，頁16。

<sup>73</sup> 司馬璐：〈斷然唾棄〉《自由人》747期(1958.5.3)，版1。

下，迫使農民挖自己的祖墳，取出先人骨殖，磨粉作肥田料。他們更爲了防止農民抗暴，拆拼若干山區百戶以下的自然村，拆毀民族的祖先祠堂，嚴厲禁止農民祭祖。<sup>74</sup>左舜生指出，毛澤東統治中國十一年中(1950-61)已經屠殺了無數的人民，所謂的「三反五反」、「大鳴大放」的「陽謀」、「勞動改造」、「下放」、「兩條腿」的「大躍進」和「上法鍊鋼」、「人民公社」、「挑燈夜戰」、「吃飯不要錢」，引起了全國空前的大飢饉，病死和餓死不計其數，「有那一件事不是由毛澤東負最大的責任」？<sup>75</sup>李璜指出，「毛澤東要厲行人民公社，也並不爲的增強經濟生產與平均分配，而仍舊是爲的政治目的，因爲家庭一天不拆散，人民一天有其家；即一天有其蓋藏，則毛黨的權力便不能完全貫徹注於每一個人的肚皮裏去，所以人民公社最大目的乃在拆散中國一向——或者人類自來有的家庭及其生產與消費的自然組合」。李璜稱呼這種「儘量擴張其個人及其共產黨的權力，且千方百計的務使此權力徹上徹下，無孔不入，明言之，即泛權力主義」。<sup>76</sup>韋政通從東西方文化理想批評共產主義，他指出，其革命運動「在本質上就是鬥爭的、仇恨的」；其「革命的手段，根本是流民式的」；其力量「竟然能騷動全世界，竟然能得勢，把人類半數關進鐵幕去。這絕不證明共產主義本身有什麼充足理由足以使其如此，實足以說明東西方人智慧喪失、生命腐化的結果。說得更具體更根本一點，共產主義的得勢，實是東西雙方真正文化理想湮沒後，病毒氾濫的結果」。<sup>77</sup>

進入六十年代的中葉，中共統治下的百姓經歷了各種政治運動的傷害，王道指出，「中共在此十七年來(1949-1966)，雷厲風行了幾次大清算、大鬥爭，用盡一切力量在澈底破壞中國傳統文化的根基，用盡一切方法對成年的智識分子不斷洗腦、改組，集中其一貫目標在對青年、兒童作長期的政治訓練和思想教育；他們以爲如此一來，便可以黨性代替人性，鑄造出又紅又專的各級幹部，來永久鞏固極權專政；想不到在『陽謀』的『鳴放』時，發現多數智識分子竟是外紅內白；……

<sup>74</sup> 伏堯：〈是誰挖了我們的祖墳？〉《聯合評論》第34號(1959.4.10)，版3。

<sup>75</sup> 左舜生：〈要有勇氣認錯〉《聯合評論》第138號(1961.4.21)，版1。

<sup>76</sup> 李璜：〈毛澤東的死症——泛權力主義〉《聯合評論》第205號(1962.8.10)，版1。

<sup>77</sup> 韋政通：〈東方人文精神的再生〉《人生》24卷10期(1962.10.1)，頁30-31。

而在大力『反右』這數年來，却使反共的思想更爲普遍、深入；人性非暴力所能消滅，這已經表現得極顯明了。」「中國的傳統文化與馬列史毛主義的思想，在本質上(仁與暴)是冰炭不相容的。中共奉行馬列史毛的思想，必然是與中國的傳統文化成對立的。中國的傳統文化，可簡稱爲人性文化。……中共能否推翻中國的傳統文化，是決定在人性能否消滅」。<sup>78</sup>王氏指出，「中共近十年來，爲藉各種注釋工作以禁錮智識份子的思想；整理了不少很可參考的典籍；爲爭取外匯及宣傳作用，亦改良了不少頗爲叫座的京劇及地方戲。這些成就的表現，曾使海外僑胞轉移了多少觀感，誤認爲中共的態度已日趨緩和，日漸注意中國文化；但經過這一次對凡含有人情味的兒戲劇、小說等的大舉清算，並公佈掃除一切舊文化，舊思想……，又把這一點差可給人較好的印象，完全自己否定、打破了。現在，中共當局所賴以暫時維繫大陸人心與社會秩序的唯一法寶，就是借仇外以轉移目標，沖淡其(民眾)憤懣情緒」。<sup>79</sup>楊永乾指出，「中共的對外擴張，確由於共產黨人有赤化世界的野心」，但楊氏不同意「中共這種赤化世界的野心，與中國悠久的歷史背景，與中國人的優越感，並不一定有所關聯」。楊永乾補充，目前中共正在清算其內部的知識分子，人數據說有幾十萬之多，最有名的如郭沫若、吳晗、鄧樸、矛盾、夏衍、田漢等，這批人在過去都爲中共建過功勞，在中共當權之後，這批人也曾身居高位。然最近共黨解放日報對他們批評說：『大陸內一批學者專家或教授，曾發動反黨反社會主義運動，彼等以各種面具爲掩護，裝模作樣，將簡單問題變爲極神秘』。又說：『反黨分子高舉『紅旗』，以反對『紅旗』，身披馬列主義外衣，高唱毛澤東主義，以反對馬列主義及毛澤東』。楊氏認爲，「受中國悠久歷史傳統影響較深的共產黨人，並不一定全接受共黨思想」，<sup>80</sup>顯示內地的傳統知識分子一直對抗共黨的專制思想。

王道指出，「毛澤東及二三心腹，策動無知青少年公開造反，於八月(1966.8)

<sup>78</sup> 王道：〈中共與中國文化〉《人生》31卷4期(1966.8.16)，頁2。

<sup>79</sup> 王道：〈中共與中國文化〉《人生》31卷4期(1966.8.16)，頁10。

<sup>80</sup> 楊永乾：〈彭地對中共的認識〉《人生》31卷4期(1966.8.16)，頁11。

下旬掀起震驚全世界的紅色風暴，使數千年的禮義之邦，一變而為歷史上世界上歷史上第一野蠻國；把毛曾當作上帝，把毛著當作聖經，把毛像代替祖先神主，以『大字報』為『封神榜』，封毛澤東為『世界革命領袖』，自吹自擂，大喊『毛澤東萬歲』，顯出這批人的文化意識低落到不堪言狀，中華民族的品格亦被污辱無餘」！<sup>81</sup>王道認為，「這批小伙子的胡天胡帝，不過是將平日所感受的殘忍乖戾之氣盡情發洩而已。所以此次紅色風暴所造成的災害，只有毛曾們才是罪大惡極，可恨可殺；這批無知的羔羊的被人利用作犧牲，不情有可恕，而且極其可憫」。文化大革命所造成的後果，包括「沒收一切私產，或者藉此造成普遍性的自殺、被殺、互殺，以減少人口與經濟的困難問題。……顯而易見的是僑匯斷絕，商店倒閉、生產停頓，社會混亂，學生無書讀，各級人員忙於應付風暴，全國人人自危，使中共在人心離散之下，瀕臨於經濟崩潰，政治解體」。就如「鐵一般的事實是：無何階級成分、功狗與敵人之分，連共黨創始者、革命之母以及一切學者、文人、藝人、商人等在內，當權者要利用就利用，要清算就清算，絕無人可以倖免！……就算你身家清白，無可罪証，當極權者認為要清算的時候，可以追溯你的三代以至三十代，使任何人都具有『沒落官僚』、『破落地主』的資格，構成其為被鬥爭的罪狀」！<sup>82</sup>

### 5.2.3 正視海外的青年學子和知識分子

流亡海外的年長知識分子將中國文化的希望寄予年青知識分子和鼓勵青年學子身上，不想他們重蹈五四激情的洗禮，被共黨利用的覆轍，讓他們培養獨立批判思考能力和道德勇氣，成為中國文化的繼承和發揚者。余英時指出，現代大學生需要擔當為民族尋求文化出路的時代角色，「因為近數十年來的中國，學術與政治脫節和對立，致使學術不能負起指導社會的責任」，<sup>83</sup>他解釋，「少數高級

<sup>81</sup> 王道：〈正視大陸紅色風暴的表裡因果〉《人生》31卷6期(1966.10.10)，頁2。

<sup>82</sup> 王道：〈正視大陸紅色風暴的表裡因果〉《人生》31卷6期(1966.10.10)，頁4。

<sup>83</sup> 余英時：〈中國大學生的十字架〉《大學生活》1卷2期(1955.5.18)，頁3,4。



知識份子過分地強調了以往的歷史文化的重要性，而忽略了它與現實之間的關聯；另一方面一般大學生們則又過份地為現實問題所困擾，而未能清楚現實在過去與未來之間所應佔的地位。換言之，前者緊緊抓住了『為往聖繼絕學，為萬世開太平』的一面，而後者則又局限於『為天地立心，為生民立命』的一面。這一智識分子的十字架竟然被拆散成各不相干的兩條。這十字架畢竟是無法分開，分開了也就不再是十字架了，因此這兩種精神都因為失去了相互的平衡而終於喪失無餘。<sup>84</sup>余英時提出，大學生如何背起這十字架的包袱，首先是「要有面對現實的精神和勇氣，要深切地體認到學術絕不能脫離現實人生」；除了讀聖賢書外，還要「兩耳時間窗外事」；其次是「要具備貫通古今涵蓋宇宙的胸襟與氣概」，「不能只為一己的數十年自然生命而存在」，「還要為天長地久古往今來無窮的歷史文化生命而存在」。<sup>85</sup>唯有結合以上兩種精神——「讀書不忘救國，救國不忘讀書」，才有條件「致力於中西文化的溝通與融合，以完成整近代中國文化社會重建的大業」。<sup>86</sup>謝扶雅指出，「大學生應有世界的眼光，應負起世界的責任，應認識世界的文化大勢」，「還應具一『世界公民』的自覺，對全世界人效其忠誠」，更需「具有冷靜頭腦和批判分析的素養，不可憑意氣情感用事」，「並且儘量和東方文化切磋而交融，不是附會，不是混合，更不需出主人奴。我們對祖國固有文化，雖不必敝帚自珍，但亦何忍拖老祖宗出古墳，鞭屍三百」。<sup>87</sup>

勞思光提醒，現時部分知識份子的毛病是患上了苟安者的幻想症，「當他們面對壓力時，透過隱退一時，以求自養，使自己暫時安息」。不過，「人陷溺『苟安者的幻想』中的時候，便常常將自己的心情變化，看成外界的情勢變化」，「於是進一步說服自己，要自己相信『天下本無事』；便覺得這種安靜真是可以離時代危難而自存」。<sup>88</sup>勞思光相信，知識分子「可以隱退而整理自己的思想，改變

<sup>84</sup> 余英時：〈中國大學生的十字架〉《大學生活》1卷2期(1955.5.18)，頁6。

<sup>85</sup> 余英時：〈中國大學生的十字架〉《大學生活》1卷2期(1955.5.18)，頁6,7。

<sup>86</sup> 余英時：〈中國大學生的十字架〉《大學生活》1卷2期(1955.5.18)，頁7。

<sup>87</sup> 謝扶雅：〈當代大學生與世界文化〉《大學生活》1卷3期(1955.6.3)，頁3,4。

<sup>88</sup> 勞思光〈中國知識分子之幻想——「歷史之懲罰」第五章〉《祖國》37卷1期(1962.1.1)，頁封底。

自己的生活，恢復自己的精力；但必須明白『天下』並不因此而『無事』。倘若只由於自己想求安息，便勉強將客觀的情勢看成安寧無事的，則這種虛幻思想縱使不害別人，至少必害自己」。勞思光所反對的，就是「人將自己的感覺解釋成客觀的情勢」或「將一瞬間的感覺當作真相」。<sup>89</sup>

這些對海外青年學子和知識分子的寄望隨形勢的轉變而失望和抱有更大的希望。范澎濤指出，知識分子在數年間紛紛歸化外國的現象固然可悲，但背後實有更可悲的意義。「因為離棄母國的那些人，並不是一般的國民，而多是在國民當中受過最高教育、最有知見的人士。這些人是民族的精英、國魂的表徵。因此花果飄零，乃象徵著國魂的衰落！一時的外交失利、政治腐敗、經濟崩潰，都不足憂，只要士人知恥、民心振奮、社會保有潛力，這個國家就仍可有為；甚至國家亡了，只要志士奮作、民心不死，則仍有復國的希望；最可悲的是士風敗壞、民心已死，國魂已空，這樣，國家雖然未亡，實質上已經亡了」。<sup>90</sup>范澎濤分析，「今天的知識分子，大部分是有知識而無思想，有利害而無是非，有自我而無國家」，造成以上的花果飄零現象，並不是一朝一夕的，是因為「長期的變亂與苦難，造成民族生命的枯竭」，「長期的政治腐敗與專制，摧折了士氣，毀壞了人才」，「(中體西用、國粹主義、全盤西化)思想學術的混亂，使大部分知識分子陷於徬徨無主」，「十二年來反共復國大業遲滯不進，人心由苦悶而消沈，轉趨逃避現實」。<sup>91</sup>范澎濤呼籲知識份子「必須無條件的承擔祖國同胞的苦難，挑起苦重的歷史擔子，我們不只難避責任，也無法逃避責任」；<sup>92</sup>「如果人人自感無能為力，那麼大家就永遠陷在漆黑一團裡，……我們知道歷史的勢是人創造出來的，不能坐待有利形勢的來到，……我們果真有報國的決心、運用知識就不難發現應做和

<sup>89</sup> 勞思光〈中國知識分子之幻想——「歷史之懲罰」第五章〉《祖國》37卷1期(1962.1.1)，頁封底。

<sup>90</sup> 范澎濤：〈承擔苦難，煥發國魂！——有感於「中華民族之花果飄零」〉《大學生活》7卷14期(1961.12.1)，頁4。

<sup>91</sup> 范澎濤：〈承擔苦難，煥發國魂！——有感於「中華民族之花果飄零」〉《大學生活》7卷14期(1961.12.1)，頁5-6。

<sup>92</sup> 范澎濤：〈承擔苦難，煥發國魂！——有感於「中華民族之花果飄零」〉《大學生活》7卷14期(1961.12.1)，頁6。

如何做的事情。問題是有沒有覺悟和決心」！<sup>93</sup>

胡適說港台及海外留學生「對時事灰心，厭聞政治而相率閉門『讀書』」，「對國是若秦越人之視肥瘠，只作一己的打算」心態，引起了謝扶雅的嘆息。謝氏指出，「就嚴格意義來說，中國人民早已沒有了他們的國家，因為各人都被劫持作工具，作芻狗，而不能行使國家主人公的權力。亡國不一定要由外敵侵入吞併而被滅亡，我們中國今日則是國人自亡其國」。<sup>94</sup>謝扶雅提醒青年學子，「決不將『讀書』從『救國』分開。忘了救國，不算讀書」，並主張青年學子確立肯定自我及完成自我的人生觀，不要盲目讓任何人牽著鼻子走，要做一個主人，尤其是自己國家裏的主人；更要在今日中華民族存亡絕續之交，「不要忘了自己身處何世？何地？我是誰？我的主觀良知為何而得客觀化以完成人格」？<sup>95</sup>謝扶雅提醒海外的青年精英，「晉才楚用的李政道、楊振寧、吳大猷輩，透過別國較優勝的研究設備，而求有所發明，為人類造福。由度人而度己，這誠然也不失為從權，不過，當祖國同胞載胥及溺之秋，儘可能先將自己的國家建立起來，將中華民族復興起來；是急迫不容諉卸的責任」。<sup>96</sup>

勞思光並不那麼樂觀，他指出，「今日海外的反極權人士，大抵是由大陸出來的流亡知識分子。這一批人在現實上自然是居於惡劣的形勢。但他們是海外唯有某些理想的社群。就這些人的前途而言，有兩條路應當努力去做。一條路是建立實力，走向工商業；另一條路樹立風氣，揭出理想，走向青年中間。這兩條路不一定是人人能兼走的(能兼走兩路自然最好)，但是有理想的流亡分子必須如此努力，方能建立某種基礎，為大運動提供條件」。<sup>97</sup>不過，勞思光也指出，「現在不幸的是，有如此眾多的知識分子，陷入幻想中，生活裏充滿欺詐而不自覺。幻想吸收了，消耗了人們的時間與精力，人們自然就不能踏實地建立實力；欺詐

<sup>93</sup> 范澎濤：〈承擔苦難，煥發國魂！——有感於「中華民族之花果飄零」〉《大學生活》7卷14期(1961.12.1)，頁29。

<sup>94</sup> 謝扶雅：〈「讀書不忘救國」〉《大學生活》7卷24期(1962.5.5)，頁4。

<sup>95</sup> 謝扶雅：〈「讀書不忘救國」〉《大學生活》7卷24期(1962.5.5)，頁6。

<sup>96</sup> 謝扶雅：〈「讀書不忘救國」〉《大學生活》7卷24期(1962.5.5)，頁6。

<sup>97</sup> 勞思光：〈欺詐之懲罰與現代人類之苦難——「歷史之懲罰」第十二章〉《祖國》39卷11期(1962.9.10)，頁封底。

使自己愈來愈不正常，生活中充滿沒落氣色，自然不能代表什麼希望或光明，因之也必然失去對青年的影響力。兩條路都受這種因素的影響而走不通了，『反極權運動』遂成爲文人紙上的空談，餐館中兩三有閒人物聊天的資料。這是知識份子在日常生活中的欺詐所生出的另一惡果」。<sup>98</sup>韋政通指出，「人類一切危機的形成，最根本的原因，是因人價值自覺的僵化，是因人不夠自覺主宰其自己；價值自覺的僵化，自覺主宰的喪失，於是造成文化理想的墮落。因此，今日的反共鬥爭，從根本上說，應是一價值問題，一文化理想問題」。<sup>99</sup>陳特相信，現階段只有海外中國知識份子能夠擔任反省中國文化的工作，因爲「十多年來，大陸的知識分子在赤色政權的暴力統治下，經過不斷的思想鬥爭，精神已受到極度的摧殘，自尊心也已完全被剝奪，在這種情況下，自然不能平心靜氣地作文化反省的工作」。<sup>100</sup>

唐君毅也不樂觀，他引述新亞書院的研究生在香港和海外大學獲取的博士學位而得到不同待遇的例子指出，教育界和學術界的媚外心理相當嚴重，依賴西方學術思想和漢學家的標準來判斷中國之學術與文化的價值和地位，不能樹立自己的學術標準作自我審核評價。<sup>101</sup>謝扶雅的態度稍見樂觀，他指出，「中華民族今日的急務，與其保守固有，毋寧在於展開或打將出去」，「花果飄零地散處在新大陸的『台上』和『瓶中』的幾萬中國高級知識份子，對今日祖國而言，誠是一大損失。但語有謂『時不我與』，大陸既不可回，台灣亦屬英雄無用武之地，只好對新環境勉作適應」。那些「流出至馬來西亞的一群華人，在那裏與當地馬來人合力建立大馬新邦，就不算是一件可哀的事」。<sup>102</sup>

身爲海外的華人知識分子杜維明總結了五十年來的中國知識分子的歷程指出，他們「走出了學術界一廂情願地把自己的學識、才能、人格乃至生存的條件

<sup>98</sup> 勞思光：〈欺詐之懲罰與現代人類之苦難——「歷史之懲罰」第十二章〉《祖國》39卷11期(1962.9.10)，頁封底。

<sup>99</sup> 韋政通：〈東方人文精神的再生〉《人生》24卷10期(1962.10.1)，頁29。

<sup>100</sup> 陳特：〈十年來的中國文化反省〉《祖國》41卷1、2期(1963.1.7)，頁37。

<sup>101</sup> 唐君毅：〈學術標準之外在化與花果飄零及靈根自植〉《祖國》44卷4期(1963.10.21)，頁5,6。

<sup>102</sup> 謝扶雅：〈學術標準與中國之現代化〉《祖國》45卷10期(1964.3.2)，頁7。



都投注在政治的賭盤上，表現出史無前例的樂觀精神」，然而，「經過了好幾次的大動亂，知識分子的聲望並未加多，思考和分析的能力反而喪失了」。<sup>103</sup>杜維明觀察到，「中國當代的知識分子，不論在國內或在海外都痛切地感受到『疏隔』(Alienation)的迫壓和困惑。『疏隔』的主要原因並不只在政治上的有家歸不得，也不只在經濟上的孤立無援或社會上的四無傍依，而是在文化上的空虛和失落」。杜維明呼籲現代的中國知識份子「需要了解自己所面臨的時代問題，所承繼的傳統價值，所扮演的角色，所代表的理想，所嚮往的未來，在追求的人生意義乃至在國際舞台上仍佔據的地位」。<sup>104</sup>杜維明提出了知識分子在文化和社會應扮演的角色和自己的危機，「知識分子的價值不在開山鑿路，也不在馳騁疆場，而在保持崇高的批判精神」；「知識份子最大的敵人不是政治和經濟上的壓力而是自身的膚淺」，它「從內部深處把批判精神腐蝕殆盡，於是根本否定知識分子的存在價值」。<sup>105</sup>

#### 5.2.4 檢討中國傳統文化

檢討中國傳統文化是知識分子艱巨的任務，如何檢討、檢討甚麼和檢討的標準在時代處境又需與西方現代化的價值指標如民主、自由、科學、法治扯上關係。然而，在他們心目中，西方的共產主義價值指標如公平分配沒有納入考慮之列。

勞思光指出，「中國文化的缺陷不能由學習西方的方法來補救」，<sup>106</sup>他解釋，「中國文化精神的缺陷是國家自覺性的忽略，由此而導生制度成長的遲滯；錯定的方便岔路是歸化西方」。勞思光解釋，「中國儒學精神，在方向上是重德的；但在實現價值過程中，智的活動不圓滿」，直接的說，就是「對超個人事務境域獨立性的忽略」，因為「儒學中既沒有獨立的國家觀念，結果文化活動中便表現制度的缺乏。這不是制度內容問題，而是『制度性』的問題；中國學者極少強調國

<sup>103</sup> 杜維明：〈現代中國知識分子的認同問題〉《大學生活》(新)2卷12期(1967.12.15)，頁13。

<sup>104</sup> 杜維明：〈現代中國知識分子的認同問題〉《大學生活》(新)2卷12期(1967.12.15)，頁13。

<sup>105</sup> 杜維明：〈現代中國知識分子的認同問題〉《大學生活》(新)2卷12期(1967.12.15)，頁10。

<sup>106</sup> 勞思光：〈中國文化之未來與儒學精神之重建〉《民主評論》3卷22期(1952.11.1)，頁13。

家與制度之不可分性，尤其是不重視國家活動的創造意義」。<sup>107</sup>謝扶雅認為，中國的政治哲學在「行政技術不免太缺欠科學態度」；中國的「道德哲學雖甚從容中道，但根源非常薄陋，缺乏雄渾的信仰精神」；中國人追求美、善的「物我兩忘」、「抱著適可而止的溫情思想」的民族性窒塞了認真徹底的純客觀精神，對事物只持求「用」或求「善」而不是求「真」的態度；只摹效西洋，「取其現成享用，而不謀自己根本改造以養成純粹求知的民族性」。<sup>108</sup>韋政通指出，儒家「心性之學」自孔孟建立規模，到宋明經佛學教義的刺激，發展至後來的致良知的心性發展，但是，「知性」發展卻遭到了前所未有的壓抑，成為當前中華民族面臨的文化危機。<sup>109</sup>

1958年的四位新儒家學者發表的〈為中國文化敬告世界人士宣言〉<sup>110</sup>(筆者按：後簡稱〈宣言〉)承認中國文化之有限，「我們承認中國文化歷史中缺乏西方近代民主制度之建立，與西方之科學，及現代之各種實用技術，致使中國未能真正的現代化工業化。但是，我們不能承認中國之文化思想，沒有民主思想之種子，其政治發展之內在要求，不傾向與民主制度之建立。亦不能承認中國文化是反科學的，自來即輕視科學實用技術的」。<sup>111</sup>顧詠余指出，宣言「似乎只限於發揚我國文化的優良點，而未能論及其缺點或短處，(例如易朝換代時之大屠殺，以及大統一時代之停滯不進步現象……)。尤其有關人口問題，四位先生並未加以論列，更覺美中不足」。顧氏相信，「此或由於四位先生為理想學派(Idealist)，不願對於自然學派(Naturalist)的主張從事宣揚」，顧氏指出，「對 Freud, Darwin(達爾文之孫)Huxley 兄弟(赫胥黎之孫)諸人的理論，亦應加以重視」。<sup>112</sup>顧氏的批評正好反映〈宣言〉檢討中國文化的有限性。

<sup>107</sup> 勞思光：〈中國文化之未來與儒學精神之重建〉《民主評論》3卷22期(1952.11.1)，頁16。

<sup>108</sup> 謝扶雅：〈今日中國文化的癥結及其治療〉《祖國》10卷4期(1955.4.25)，頁9。

<sup>109</sup> 韋政通：〈荀子基本精神的解析(下)〉《人生》14卷3期(1957.6.1)，頁10-11。

<sup>110</sup> 牟宗三、徐復觀、張君勱、唐君毅：〈為中國文化敬告世界人士宣言——我們對中國學術研究及中國文化與世界文化前途之共同認識〉《民主評論》9卷1期(1958.1.1)，頁2-21；《再生》366期(1958.1)，頁2-39。

<sup>111</sup> 牟宗三、徐復觀、張君勱、唐君毅：〈為中國文化敬告世界人士宣言——我們對中國學術研究及中國文化與世界文化前途之共同認識〉《民主評論》9卷1期(1958.1.1)，頁12。

<sup>112</sup> 顧詠余：〈讀「中國文化與世界」以後〉《自由人》780期(1958.8.27)，版2。

李達生指出，中國文化沒有創生科學和民主，「但科學和(民主)精神並非是與中國傳統文化精神處極端衝突的立場；因此，並不須要先把中國文化及中國文化精神消滅，中國人才能展發科學和(民主)。實在的問題，只不過是中國文化精神隱蔽於道德的一層，以致使科學和(民主)精神不易與中國人的心靈，和中國文化精神接通而已」。<sup>113</sup>關於中國民本思想未能轉成民主政治的原因，牟宗三解釋，一方面是中国社會缺乏如西方出現的講求保護權利和對立的強烈階級意識，另一方面是中国學術傳統缺乏如西方的概念思考精神。<sup>114</sup>陳克文引述胡適之觀點指出，中國科學之所以不能發展實與中國固有文化精神有關，必須改變重視精神忽略物質的中國傳統思想，中國才有發展科學之可能。<sup>115</sup>楊懋春指出，人倫關係在傳統中國文化常僅限於道德問題來理解，甚至誤以為中國人獨有優美的人倫關係，別的人群沒有。楊氏指出，人倫關係可被理解為人與人之間的社會關係，在社會中是互以對方為手段的關係達到各自合理合法的目的。這不只是中國人有，古今中外，任何人群都有，而人倫關係是與人之生活智慧及經驗有密切關係，不應只限於道德問題範疇來鑽研。<sup>116</sup>

### 5.2.5 前瞻：中國文化與現代化的關係

一般知識分子探討中國文化的前途是透過檢討儒家思想和西方文化思想，並結合時代的政治、社會和思潮背景來闡明，構成知識分子圈中極重要的議題，而且歷久不衰。唐君毅提出，中國文化的研究和發展方向與爭取民主自由在原則上是相同的，就是「第一點必須自覺的是為求人之人性理性或人之神性之伸展與實現。第二點必須生根于中國之歷史文化(此二點可能是一點)」，唐氏不滿「全盤西化論者」鼓吹無條件引入西方民主自由思想，他指出，「如果只是隨人腳跟學人言語，則中國之民主自由運動決無前途。亦不配與世界之民主自由運動配合。

<sup>113</sup> 李達生：〈中國傳統文化果真全無價值嗎？(下)〉《祖國》25卷11期(1959.3.18)，頁1。

<sup>114</sup> 牟宗三：〈有關中西文化會通的幾個問題〉《祖國》35卷7期(1961.8.14)，頁8、9。

<sup>115</sup> 參，陳克文：〈中西文化問題之我見〉《祖國》39卷12期(1962.9.17)，頁5。

<sup>116</sup> 楊懋春：〈論人倫關係〉《祖國》40卷11期(1962.12.10)，頁5。

更說不上在世界文化之重建運動中，盡其分內之責任」。<sup>117</sup>唐君毅補充，「中國如要有民主思想民主政治，保障民主之法律，亦必須有其特殊形態，而與中國之歷史、文化、思想、社會現實配合者。如果我們要取西方民主思想之民主制度之長，以補我之所不足；我們亦要有一番抉擇」。<sup>118</sup>唐君毅相信，「中國如要有真正的民主思想，必須在中國思想上生根，但不能在中國思想中之先奉法家思想中生根，而須在中國之儒家思想及道墨二家思想之一部分生根。中國之民主思想，所依之最高概念，當即為——或包含——中國古(代)所謂人性之實現與人文成(就)」。<sup>119</sup>

勞思光強調，「我們要想重建中國文化的光明，決不能棄去中斷了一截的原有的文化精神，而取那個只有下半截的西方文化精神。那樣是自誤誤人，毫無益處，也永遠無所謂成功。但這不是說西方文化成就對中國文化無幫助；祇要有志重建中國文化的人，能夠真實知己知彼；則借鏡西方正可看出自己的弱點」。而「具體的著手程序，則是把儒學軀殼拆散，抓住儒學精神，重走一層創世的長程」。<sup>120</sup>勞思光補充，「我們把握異質(西方)文化之長，明白其本來源流，然後在自己的文化精神中作根源的改造，則改造後所拓充的新的部分，可以與異質文化本有之成果『相應』，但不是截取得來」。<sup>121</sup>謝扶雅指出，中國民族及其文化的出路，必須「區分中西方藥，出主入奴，唱全盤西化及嚴守國粹地盤之徒，皆適足以表現民族性的病根——匍匐吐吞而缺乏科學態度。我們要把世上各種文化——就時代言，古代、中古、近代；就類別言，中國、印度、希臘、希伯來——加以批判及衡量。這是一個一切葯劑需要重再估價的時代。我們不要怕重重的盤剝，不要怕嚴厲而徹底的懷疑」。<sup>122</sup>

不過，也有一些學者持相反的意見。林仰山指出，中國文化有自己的強大創造力，憑藉自己的智慧以創造各種文物、雕刻、建築和歷史，不需要學外來的；

<sup>117</sup> 唐君毅：〈中國民主思想之建立〉《自由人》95期(1952.1.30)，版1。

<sup>118</sup> 唐君毅：〈中國民主思想之建立〉《自由人》95期(1952.1.30)，版1。

<sup>119</sup> 唐君毅：〈中國民主思想之建立〉《自由人》95期(1952.1.30)，版1。

<sup>120</sup> 勞思光：〈中國文化之未來與儒學精神之重建〉《民主評論》3卷22期(1952.11.1)，頁17。

<sup>121</sup> 勞思光：〈論中國文化改造的途徑——寄范澎濤先生書〉《祖國》13卷2期(1956.1.9)，頁7。

<sup>122</sup> 謝扶雅：〈今日中國文化的癥結及其治療〉《祖國》10卷4期(1955.4.25)，頁10。



中國文化也有感/同化力，吸收外來文化，並發揚和影響世界各地。林仰山強調，中國人最注意基本文化，縱然客觀環境面對驟變，中國人也一樣；外邊的原則可以變，不過內面的原則，則不可變。而這些內部的原則是指中國人的自然人性，「一切按照良心去做，等於天地大道」的如孝順父母，敬愛親友。由這倫理建築成一個基本的文化。<sup>123</sup>伍憲子檢討西方文化時指出，「西方人之運用人權，都是從個人主義出發，故其成績，只造成資本主義國家，並且培養成共產主義的敵人。蓋西方是憑人欲以推動人權，吾欲云云，就不惜動一國之人力，以求償其所欲。故往往利己而不利人」，而且「人權不可以包括人性，人權更容易走向極端，而戕賊了人性。能將人性說到圓滿，在現世界中，當向儒家之人性哲學，與倫理政治求之」。<sup>124</sup>伍憲子又指出，「西方人之自由，其內在之自由意志，是憑藉自己之力，以救濟自己，其行為則任意活動，不受天然因果律之規定。因此外在成就了自由競爭，在法律範圍內謀獨佔權，自難免要排斥他人。於是在經濟社會造成了近代之資本主義。然一移入中國，正當皇權解紐之後，一切傳統文化亦隨之解紐，人心空虛，趨於放肆。遂至學術上，失其自得之趣，政治上，失其自靖之道」。伍憲子提出解救之道，「亟有待於中國文化之發揚。中國人在歷史上，……早有自由。中國人在學術上罕言自由，然中國學術常言自得，自得為自由之根苗」。<sup>125</sup>韋政通指出，「當前的文化問題，最迫切的，莫過於從過去的道德主體中，開出知性主體，在道統以外，另建起知識之統，俾將西方的知性精神，吸納、安頓到自己傳統裏來，使中國固有的一元文化，發展為多元」。韋政通相信，「中國文化早在戰國時期，就曾經有西方的思想、才能。我們絕不能再讓這套思想在中國文化中隱沒不彰，我們應該使荀子的理智精神，在中國文化中復活。也因此，我們衡定荀子的價值，必須跳出傳統的態度，不從道德心性一路的發展看他，而從知性一面重視他，肯定他」。<sup>126</sup>

<sup>123</sup> 林仰山：〈中國文化與將來〉《自由人》537期(1956.4.25)，版3。

<sup>124</sup> 伍憲子：〈運用人權之商榷〉《自由人》621期(1957.2.16)，版1。

<sup>125</sup> 伍憲子：〈自由釋義〉《自由人》627期(1957.3.9)，版1。

<sup>126</sup> 韋政通：〈荀子基本精神的解析(下)〉《人生》14卷3期(1957.6.1)，頁10-11。

1958年初的〈為中國文化敬告世界人士宣言〉是代表知識分子對中國文化發展路向的檢討，也宣洩了他們對西方學者研究中國文化的不滿。牟宗三、徐復觀、張君勱、唐君毅在宣言中指出，過去研究中國學術文化的中外學者不能離開他們的主觀動機和態度，陷於個人及一時一地的偏見。早期的耶穌會士介紹宋明儒家思想，「乃在援六經及孔子之教，以反宋明儒，反佛老」，「不是順著中國文化自身的發展，去加以了解，而只是立足於傳教的立場之上」。<sup>127</sup>後來的西方漢學家「到處去發現、收買，搬運中國文物，以作研究材料之興趣，並不是直接注目於中國這個活的民族之文化生命、文化精神之來源與發展之路向」，他們只滿足於從中國文物所引起的好奇心。<sup>128</sup>近二十年的中國文化研究，學者多集中對中國近代史的興趣，是由於「對中國政治與國際局勢之現實的關係之注意而引起」的，但「其所擬定之問題，所注目之事實，所用以解釋事實之假設，所導向之結論，皆不免為其個人接觸某種現實政治時之個人之感情，及其對某種現實政治之主觀的態度所決定。此皆易使其陷於個人及一時一地的偏見」。<sup>129</sup>

宣言又指出，要了解中國文化中之精神生命，只能從中國思想或哲學入手，不應只是從分散和零碎的中國歷史文物的研究，再慢慢地綜合起來，更不能只用了解西方哲學思想之態度來了解，因為中國文化作為一個大統一文化體系是異於西方的多元根源和發展。<sup>130</sup>宣言「希望世界人士研究中國文化，勿以中國人只知重視現實的人與人間行為之外表規範，以維持社會政治之秩序，而須注意其中之天人合一之思想，從事道德實踐時對道之宗教性的信仰」。<sup>131</sup>宣言強調，中國的政教合一並非如西方歷史中產生很多罪惡，宗教在中國「本不與政治及倫理道德

<sup>127</sup> 牟宗三、徐復觀、張君勱、唐君毅：〈為中國文化敬告世界人士宣言——我們對中國學術研究及中國文化與世界文化前途之共同認識〉（《民主評論》9卷1期(1958.1.1)，頁3。

<sup>128</sup> 牟宗三、徐復觀、張君勱、唐君毅：〈為中國文化敬告世界人士宣言——我們對中國學術研究及中國文化與世界文化前途之共同認識〉（《民主評論》9卷1期(1958.1.1)，頁3。

<sup>129</sup> 牟宗三、徐復觀、張君勱、唐君毅：〈為中國文化敬告世界人士宣言——我們對中國學術研究及中國文化與世界文化前途之共同認識〉（《民主評論》9卷1期(1958.1.1)，頁3。

<sup>130</sup> 牟宗三、徐復觀、張君勱、唐君毅：〈為中國文化敬告世界人士宣言——我們對中國學術研究及中國文化與世界文化前途之共同認識〉（《民主評論》9卷1期(1958.1.1)，頁5-6。

<sup>131</sup> 牟宗三、徐復觀、張君勱、唐君毅：〈為中國文化敬告世界人士宣言——我們對中國學術研究及中國文化與世界文化前途之共同認識〉（《民主評論》9卷1期(1958.1.1)，頁8。

分離，亦非即無宗教」。<sup>132</sup>

宣言也批評了西方文化精神，「真正的西方人之精神之缺點，乃在其膨脹擴張其文化勢力說世界的途程中，他只是運用一往的理性，而想把其理想中之觀念，直下普遍化於世界，而忽略其他民族文化的特殊性，因而對之不免缺乏敬意與同情的了解，亦常不能從其他民族文化自身之發展的要求中，去看西方文化對其他民族文化之價值」。<sup>133</sup>宣言也鼓勵西方人應向東方文化學習的是「當下即是」的精神和「一切放下」的胸襟、如何使文化悠久的智慧、天下一家情懷、了解西方基督教的限制。<sup>134</sup>

宣言展示新儒家學者理解和研究中國文化的方法和立場，指出西方學者研究中國文化的偏見，強調中國文化未被發掘的精神內容和發展潛力是可以補充西方文化，更可以可成爲世界文化的一員，向世界表達中國文化作爲西方學者的研究對象的尊嚴。楊懋春回應宣言是富批判性的，他提醒研究中國文化的傳統華人學者，若根據現代人類文化學對文化的定義，則傳統對文化的定義需要修改爲：「中國文化是中國民族自古到現在，親自製作過(廣義的製作)，生活過(亦即實踐之意)，演變過，並今日仍在活潑應用的生活成績」。<sup>135</sup>換言之，研究中國文化是不一定從思想或哲學入手的。楊氏質疑新儒家學者強調中國文化的要點就是道德實踐的觀點，若是，「那麼在我們今日的現實生活中仍必須有顯著的，相當普遍的道德實踐」。<sup>136</sup>楊氏以其拙著 *A Chinese Village* 爲例指出，「這本書活生生的把中國一個農村的現實生活，整個的描寫出來，呈現在讀者的眼前。對中國農村絲毫沒有認識的美國人，讀此書之後對那些農村的人起了同情心和共鳴。好像置身其間，和他們是多年的鄰居」。「這通俗的體裁一點沒有減少那本書的學術價值，却

<sup>132</sup> 牟宗三、徐復觀、張君勱、唐君毅：〈爲中國文化敬告世界人士宣言——我們對中國學術研究及中國文化與世界文化前途之共同認識〉《民主評論》9卷1期(1958.1.1)，頁7。

<sup>133</sup> 牟宗三、徐復觀、張君勱、唐君毅：〈爲中國文化敬告世界人士宣言——我們對中國學術研究及中國文化與世界文化前途之共同認識〉《民主評論》9卷1期(1958.1.1)，頁17。

<sup>134</sup> 牟宗三、徐復觀、張君勱、唐君毅：〈爲中國文化敬告世界人士宣言——我們對中國學術研究及中國文化與世界文化前途之共同認識〉《民主評論》9卷1期(1958.1.1)，頁17-21。

<sup>135</sup> 楊懋春：〈中國文化是活抑死的問題〉《祖國》22卷7期(1958.5.12)，頁6。

<sup>136</sup> 楊懋春：〈中國文化是活抑死的問題〉《祖國》22卷7期(1958.5.12)，頁18。

使他被選入美國的『好讀物』(Good Readings)集中介紹」，<sup>137</sup>說明華人學者必須將真實的現實生活而不是抽離現實的文化理想觀念陳明於讀者眼前。

宣言並沒有改變中國文化現代化的趨勢，只提供更具體的原則和方向而已。不過，知識分子的論述仍然各說各的，討論離不開如何改造中國文化以實現民主自由。勞思光提醒，正因為華人「為善」為「自然的趨向」的虛偽思想，故「中國人並不真覺得極權專制是可怕的，自然對防止權力濫用的制度並無親切感」，要將民主政治理念植根在儒家思想傳統的中國文化，人們需要「能夠明白人的自然趨勢是為惡，為善必須自覺努力；再能明白用制度來防止人們為惡是一種文化任務，則我們亦可選一條路徑來實現民主政治；這條路徑不必與西方文化中民主政治制度實現的路徑全同，但大體上可以利用他們的經驗」。<sup>138</sup>

知識分子對中國文化的反省及現代化的渴望引起圈內更激烈的討論，這源於胡適在1961年11月重提舊調，「中國科學之所以不能發展，實與中國固有文化精神有關，必須改變重視精神忽略物質的中國傳統思想，中國才有發展科學之可能」，引起了本位論者對西化論的猛烈攻擊。<sup>139</sup>據范澎濤觀察，這次是大陸變色以來自由中國(台灣)思想界的人文思想派與科學民主派的爭論，政府御用的文人也魚目混珠參與「剿胡」行動。<sup>140</sup>許冠三定性這場是「新文化運動開端的近四十多年來時斷時續之『新舊文化』之爭的另一次戰役」。<sup>141</sup>勞思光批評，爭論的文章「極少有一篇是平心靜氣講理的。反之，每一篇文字無不充滿輕蔑對方、侮辱對方的下流語言」。<sup>142</sup>不過，謝扶雅指出，中國必須現代化是各派的共同立場。<sup>143</sup>然而，由胡適演說和過身的前後(1961.12-1962.2)引發有關中國現代化的問題，成為海外知識分子熱烈討論的焦點。事實上，早在胡適演說前「中國現代化」已在

<sup>137</sup> 楊懋春：〈中國文化是活抑死的問題〉《祖國》22卷7期(1958.5.12)，頁9。

<sup>138</sup> 勞思光〈人性之幻想——「歷史之懲罰」第四章〉《祖國》36卷11期(1961.12.11)，頁封底。

<sup>139</sup> 參，陳克文：〈中西文化問題之我見〉《祖國》39卷12期(1962.9.17)，頁5。

<sup>140</sup> 范澎濤：〈兩派思潮的激蕩〉《大學生活》7卷20期(1962.3.5)，頁5-6。

<sup>141</sup> 許冠三：〈「胡黨」「反胡黨」及有關中國文化問題之爭論(上)〉《大學生活》7卷22期(1962.4.1)，頁5。

<sup>142</sup> 勞思光：〈欺詐之懲罰與現代人類之苦難——「歷史之懲罰」第十二章〉《祖國》39卷11期(1962.9.10)，頁8。

<sup>143</sup> 謝扶雅：〈東西文化論戰感言〉《祖國》39卷5期(1962.7.30)，頁5。



「中西文化」的論爭漸成爲一個重要的課題。

尉心園指出，「中國文化世界化，是我們吸收一切其他文化中的精髓，以培厚我們文化的基體。這即是說，我們套進他人的文化，但問貨色，不問牌子。要是本著這種態度，我們就可不必擔心洋化。而且，在我們的歷史上，胡羌蒙滿都曾入主中國，中國並沒有異族化。佛教入中國，中國人的沒有梵化」。<sup>144</sup>尉心園更指出，

「我們不必斤斤較量過何者為中，何者為西。我們要挑選西方文化中美好的東西來使中國文化傳統更豐富、更完美，我們虛心體現中國文化的缺點而求改良，取他人之長以補自己之短。我們辨明中國文化的瑰寶所在而保存而宏揚，是對世界文化有所貢獻。在這種態度下，我們才不僅是一個中國人，而且是一個國際社會中的中國人」。<sup>145</sup>

韋政通仍抱東方文化可補西方文化的論點，他指出，西方文化一直未能繼續湧現一種新的智慧去主宰由創造所得的成果，因此近百年的西方，創造愈多，愈不能控制其所創造；不能宰物，就必然役於物；這是西方形成悲劇的主因。「民主、自由的理想性早已喪失；民主、自由所從出的自覺意識，價值意識，亦因現實生活的物化而不存在」。<sup>146</sup>韋政通提出，「道德主體、價值意識的隱晦，是西方文化最深的病，而在東方，道德主體兩千數百年前即已開出，東方人的一切智慧，都直接爲其所成就。西方人要再生，要重建其文化理想，回到文藝或希臘都已不夠，必須回到東方，學習東方；西方人所缺的，正爲東方人所具有」。<sup>147</sup>

不過，余震借用人類學對文化的定義<sup>148</sup>指出，不能強行比較中國與西洋文化的優劣，因爲任何一個民族的文化發展都有其優劣的地方，且兩個文化之遭遇，

<sup>144</sup> 尉心園：〈面對現實，求取真理——中國知識分子的態度商榷〉《祖國》39卷3期(1962.7.16)，頁15。

<sup>145</sup> 尉心園：〈面對現實，求取真理——中國知識分子的態度商榷〉《祖國》39卷3期(1962.7.16)，頁16。

<sup>146</sup> 韋政通：〈東方人文精神的再生〉《人生》24卷10期(1962.10.1)，頁31。

<sup>147</sup> 韋政通：〈東方人文精神的再生〉《人生》24卷10期(1962.10.1)，頁33。

<sup>148</sup> 余震參照的人類學對文化的定義是根據章肖生在評台灣〈歧義、含混、曖昧的文化「游談」——評「教授、學者文化座談會」〉一文中對文化的解釋，參《大學生活》8卷3期(1962.6.16)，頁22-23。

「最初常由接觸而發生衝突，然後逐漸趨向融合，即互相吸收，從而產生新的文化精神」，<sup>149</sup>「希臘化」的文化(Hellenistic Culture)正是由古典希臘文化和東方的波斯文化融合而成，今天受西化最深的亞洲國家——日本並未喪失其獨特的民族性和文化類型，仍然是一個受人看重的獨立主權國。<sup>150</sup>同樣道理，「中國人也不必怕西方文化的傳播。衛道者唯恐本國文化會為西方文化所消滅及取代，大聲疾呼要捍衛固有文化，排斥外來的一切，其實這也是杞人憂天。老實說，中國的固有文化若真是如此脆弱而經不起考驗，則國人如何的努力挽救亦不見得會有效」。<sup>151</sup>

陳特相信「自由」、「人權」和「科學」精神是中國未來走向現代化的方向。他指出，「重德的文化精神和重智的文化精神既各有所長、各有所偏，這兩個文化系統正宜各取彼之所長，以補己之所短」，中國「必須超越傳統的重德的文化精神轉出理智的文化精神，在某一層次上，將客體推出去而為認知對象，與主體對立，這樣便可發展出科學、建立民主政體，而在另一方面，自覺地保存傳統的道德的文化精神，以德攝智，這樣人類生命才不會作無窮的知識追逐過程枯竭而死」。<sup>152</sup>

剛從哈佛大學取得博士學位的余英時(1962)提出，建立現代中華化文基礎可循介紹和吸收西方的新東西、整理和融會中國的舊東西兩個方向入手。不過，余英時觀察到，前者的工作已在台灣和香港各種刊物中進行，不過有兩大錯誤：一是雜亂無章，使讀者不能從譯著中得到系統的知識，根本不能抓住「西學」的要領，無所適從。二是門戶之見，「作者或譯者對自己所介紹的學理或學人常常推崇逾份，失去了其在西方學術系統中原有的面貌」。<sup>153</sup>余英時建議作者或譯者應對所要介紹的學問有一基本的全盤認識，用短小的篇幅把該學理或學者在西方學

<sup>149</sup> 余震：〈中國文化是否有恆久的價值？〉《祖國》40卷7期(1962.11.12)，頁14。

<sup>150</sup> 余震：〈中國文化是否有恆久的價值？〉《祖國》40卷7期(1962.11.12)，頁14。

<sup>151</sup> 余震：〈中國文化是否有恆久的價值？〉《祖國》40卷7期(1962.11.12)，頁14。

<sup>152</sup> 陳特：〈十年來的中國文化反省〉《祖國》41卷1、2期(1963.1.7)，頁39。

<sup>153</sup> 余英時：〈釋「海外中華」〉《祖國》42卷4期(1963.4.22)，頁4。

說中之原有的客觀地位交代明白，並結合中國的現況，使讀者易曉其義，不要給讀者任何不正確印象。余英時補充，唯有通過有系統介紹西學，積極提高一般人社會上的常識，培養知識分子的社會科學理論的水平，增強其分析問題的能力，「才可望使智性之光輝在中國人之心靈中展露。智性之正常發展才真是科學的源頭活水，否則，我們縱使再大聲疾呼地提倡科學五十年也還是無用」。<sup>154</sup>至於整理國故方面，余英時指出，「我們國故的整理則僅浮在上層少數專家圈子中，和整個社會脫了節」，「整理國故的結果不僅不能公之於社會，增加或修正一般人的歷史常識或觀念，甚至也不能傳播到一般大中學歷史教科書中」，致使「唯物史觀或其他各種武斷而有系統的歷史公式才能在中國大行其道，中國歷史因此而遭受到前所未有的種種曲解」；反觀西洋史學界的專門性研究時常推動著整個歷史知識前進，形成一條「上學下達」之路，知識的提高與普及是並行不悖。<sup>155</sup>余英時又指出，內地的老一派的國學家和史學家面對最嚴重的問題，是「上學」不能「下達」，「這是受了馬克思的歷史公式的拘束，許多好的觀念與研究成果都在這個為一尺度的衡量下而無法容身」，<sup>156</sup>而「今天中國學術文化界所需要的是新思想的指導，而這種新思想決不是憑空可以想出來的，而必須要廣泛接觸西方思潮和深入探究中國歷史與文化，並密切地綜合現實才能慢慢地摸索到」，而不是空喊「民主」、「自由」和「科學」口號。<sup>157</sup>余英時補充，「新知涵養與舊學商量其實也只是一事之兩面，不可截然分開」，而飄零海外的中國知識份子必須善用吸收新知識和學說的優勢來為未來中國學術文化之發展培養一些種子，致使我們「認識時代、認識世界及認識自己處境」，逐漸了解「中國人之所以為中國人的根據」。<sup>158</sup>

張康指出，進行中西文化交流必須具備客觀精神，

<sup>154</sup> 余英時：〈釋「海外中華」〉《祖國》42卷4期(1963.4.22)，頁4。

<sup>155</sup> 余英時：〈釋「海外中華」〉《祖國》42卷4期(1963.4.22)，頁5。

<sup>156</sup> 余英時：〈釋「海外中華」〉《祖國》42卷4期(1963.4.22)，頁5。

<sup>157</sup> 余英時：〈釋「海外中華」〉《祖國》42卷4期(1963.4.22)，頁5-6。

<sup>158</sup> 余英時：〈釋「海外中華」〉《祖國》42卷4期(1963.4.22)，頁5-6,18。

「我們應當知道自己的限定，因此不自大；知道異文化的限定，因此不自卑。不自大，因此能不墨守傳統成規，能勤求新知，能勇於知己之短；不自卑，因此能不盲從，不被動，不抄襲，不附會，樂於取人之長。用新方法，新觀點去反省、解釋、批判自己的文化，以旁觀者清的身份去與異文化比較，檢討、批判、評判異文化。再進一步，去超越自己與別人的限定，日新又新地去調整各型文化間的關係，求世界文化的更上一層的升進。使人與人之間『四海之內皆兄弟』的關係——我國自古既已有的認識，值得我們自負的文化理想——在攜手締造文化之際，得以一步一步的實現」。<sup>159</sup>

不過，張康提醒，文化思想研究雖然應當以錢穆倡導溫情與敬意的態度為始終，但必須適可而止，更應以虛心、沉著、擺脫成見、不意氣用事的客觀態度進行，否則是非混淆，談不上什麼思想文化研究。張康補充，我們應當徹底肅清心頭自卑感、拋掉過往西方因帝國主義所造成我們仇恨心理的包袱、對中西文化異同如實理解、掌握外國語文知識和科學方法論的修養、擺脫門戶之見、不盲從權威，並建立起健全的學術批判制度。<sup>160</sup>

針對內地的文化大革命運動和海外華人歸化英美等國的處境，杜維明指出，「世界一流的學者都能夠跳出他們自己的『文化束縛』，站在更高的層次談論問題。但他們是通過自己文化的優良傳統才達到這種境界的。其實只有對自己的文化有過反省和批判的了解，才能跳出它的限制。凡是任意抹殺自己文化的反而會在不自覺中受到無謂的毒害，因為不經由正常的接觸，好的文化傳統無法內化，壞的社會風氣又擺脫不掉，結果真正的變成了『文化包袱』犧牲者。……事實上，傳統文化並不一定是現代化的絆腳石，有時卻是現代化的唯一憑藉。如以色列，它一方面用民族意識和宗教情感來吸引歐美各地的猶太人，要他們帶著知識、技能和金錢回到『祖國』來服務，另一方面又用現代化成功的實例來提高民族意識，加強宗教情感。由

<sup>159</sup> 張康：〈中西文化交流的問題〉《人生》26卷4期(1963.7.1)，頁12。

<sup>160</sup> 張康：〈中西文化交流的問題〉《人生》26卷4期(1963.7.1)，頁13-17。



於這兩股浪潮的交互影響，以色列人民對他們自己的文化傳統特別尊重，海外的猶太人也對『祖國』的文化特別嚮往，於是以色列同時保存了猶太文化的優良傳統，又吸收了歐美最新的現代知識」。<sup>161</sup>

杜維明指出，「對自己的文化傳統給予正確的了解和批判，不但是培養第一流知識份子的必要因素，更是建立最高學術莊嚴的先決條件，而且也是吸收海外各種人才回國服務的重要途徑」；「現代化是一個複雜的過程，沒有任何捷徑可尋，凡是把現代化歸約為經濟問題和政治問題一層論的，都犯了以偏概全的錯誤。事實上，現代化不但牽涉到經濟和政治，而且亦連著社會與文化」。<sup>162</sup>然而，現代中國的知識分子不了解，「天真地企圖把傳統文化乃至一切價值觀念像包袱一樣丟掉，然後帶著步子的邁向富強康莊的大道，這種討便宜、找捷徑的辦法不但在政治和經濟上沒有顯著的貢獻，連學術界最起碼的標準也無法維持了」，他們「脫離了學術界，變成了一群宣傳家」，「不願講心裡所講的，只肯宣傳大家容易接受的。於是錯綜複雜的哲學思想簡約成一兩句『有力』的口號」，「科學所要打倒的權威崇拜反而依附在科學的自身，把科學一詞變成了現代中國最具魔力的符咒。於是許多膚淺無聊的宣傳家藉著科學之名把宗教、哲學以至藝術甚至是起碼的生活情調都抹煞了。結果，真正的科學精神，像冷靜的思考、嚴密的分析和精確的實驗並沒有受到重視，孔德(Auguste Comte)似的科學主義反而佔了上風」，而「當民主主義變成群眾主義以後，最起碼的社會秩序和政治規格被打破了。繼之而起的難免不是權力鬥爭」。<sup>163</sup>蔡丹治指出，「作為一個中國的『現代主義者』，要反傳統，首先必須了解傳統。否則，必盲目、錯誤、誣衊傳統，且暴露自己無知。……作為一個中國的『傳統主義者』，要反現代，首先必須了解現代。否則，必冥頑固執，誤解現代，使自己成為可笑」。<sup>164</sup>

<sup>161</sup> 杜維明：〈從中國思想研究看台灣——向國內的大專教育進一言〉《人生》32卷5期(1967.9.10)，頁32-33。

<sup>162</sup> 杜維明：〈現代中國知識分子的認同問題〉《大學生活》(新)2卷12期(1967.12.15)，頁10。

<sup>163</sup> 杜維明：〈現代中國知識分子的認同問題〉《大學生活》(新)2卷12期(1967.12.15)，頁10。

<sup>164</sup> 蔡丹治：〈傳統·現代〉《人生》33卷2期(1968.6.16)，頁29-30。

## 5.2.6 尋找人生安身立命的基礎

知識分子除了檢討過去，正視現在，付託中國文化的將來予年青學子外，更要尋找人生安身立命的基礎。這安身立命的訴求與中國文化精神有密切的關係，甚至這種文化精神被視作一種宗教的精神寄託。不過，人文主義作為中國文化的精神和宗教的精神寄託又與外來宗教既有相合也有矛盾的地方。於是，儒家的宗教性成為知識份子討論的議題。

宗教作為文化和社會的重要元素應有的位置和作用。唐君毅指出，「中國之人文思想，自來不反天而只贊天。我們承中國之人文思想以論我們對文化的態度，亦不須從反神反宗教之精神開始」。「只有上升而神化之宗教精神，可以挽住下墮而物化之人類命運。我們由此而預測宗教之將再生」。唐君毅強調，「我們所希望的，是宗教保有其文化中之一崇高的地位，但不能希望其獨據至高無上之地位，以妨礙其他文化之發展」。<sup>165</sup>這是唐氏觀察西方文化發展而作的感慨。唐君毅補充，「我們生為中國人，不能保存我們之文化精神——使馬克思之地位代替孔子之地位，這罪過亦即在我們之自身。宗教精神之一要點，在分擔罪過，化出悲憫。由悲憫之情改造世界，保存人類，積極的用力之所在將在宗教性的道德文化教育之感化」，<sup>166</sup>宗教被視為人生處在惡劣環境下的安慰和鼓勵的力量。伍憲子將宗教理解為信仰，不是神權統治人生。他指出，信仰是人生一件大事，無論如何智慧，總不能不有信仰。伍氏強調，「宗教不應停止於神權，宗教應該進化到人性。必要進化到人性，而後可以制止獨裁；必要進化到人性，而後可以培植民主、團結人心」。<sup>167</sup>宗教被視為團結社會、制衡獨裁政治的力量。

確立人生的基礎可以是累積知識得來的智慧，也可以是綜合中西文化的新儒家思想，並不一定是宗教。梁寒操(君默)認為，人不能離開物質的需要和精神的慰藉，然而，人生應立足於以相信宇宙間有造物主存在為基礎的生活。<sup>168</sup>韋政通

<sup>165</sup> 唐君毅：〈宗教精神與人類文化〉《民主評論》1卷19期(1950.3.16)，頁2。

<sup>166</sup> 唐君毅：〈宗教精神與人類文化〉《民主評論》1卷19期(1950.3.16)，頁8。

<sup>167</sup> 伍憲子：〈由藏民抗暴說到大陸人心〉《自由人》854期(1959.5.16)，頁1。

<sup>168</sup> 梁寒操：〈人生與基督教〉《人生》2卷11/12期(1952.1.1)，頁1-2。

指出，新儒學強調重智和重德的綜合匯通，是挽救人類危亡的艱巨工程，也是人生可寄託的理想。<sup>169</sup>胡謩雲則指出，人生觀的思想需要以新的觀察得來的不斷修正，認識「每一言，一事，一物的知識，均不是獨立的，片段的，而是我自己整個思想系統裏面的一環。這樣，才算是有了知識，有了智慧。孔子曰，『吾道一以貫之』。為學要做到能把他們貫起來，才算是得道，才算是知之至」。<sup>170</sup>此外，還需要透過立德、立功、立言來實現人生理想。<sup>171</sup>胡氏似乎循格物致知一途培養人生智慧作為人生安身立命的基礎。

談安身立命的人生問題離不開人的良知、善惡來源和賞罰的問題。薛保綸認為，良知的背後是一個有能力、道德高尚、理智、宇宙的實體(Being)，「把這種理智有限度賦予給人類，使人能明瞭是非，定斷善惡，發明創造，支配這個世界」。這個實體是善的，把善良和正義給予人間，惡「是善良的缺面，不是善的。它是無存在的」，而這個實體就是善惡的判斷者。正義和幸福雖然是人類共同的渴望，但是由於人類自然傾向於惡，「正義和幸福渴望既不能完全實現於現世，它們就應當實現於人生以後的將來」，這樣的賞罰才是公平的。<sup>172</sup>胡謩雲指出，在每個人心裏面都有一個淘氣的小精靈，叫他做理性、良知、浩然之氣、真我也好，他是世界的原動力，是改造世界歷史的力量。<sup>173</sup>胡氏進一步指出，孟子視這個小精靈是人性，而人性是善的，並不是已善，甚至不是必成為善，而是「可以為善」而已。在基督教裏，人性被視為上帝在人裏面放入的一粒種子，可以發展成為「聖」，成為「神」的種子。<sup>174</sup>

有關信仰與人文主義的關係，牟宗三指出，人類現正處於一個「古老神」已沉淪，而「新上帝」尚未出現的時代。過去，「人膠固上帝，除殘忍愚昧，陷於幽冥外，還可以生出許多虛幻不實的概念，使人執虛以為實，執妄以為真，夾雜

<sup>169</sup> 韋正通：〈新儒學與重智精神〉《人生》10卷5期(1955.7.16)，頁26；另參韋氏：〈再談新儒學——我對新儒學的若干意見〉讀後〉《人生》10卷8期(1955.9.1)，頁7。

<sup>170</sup> 胡謩雲：〈從胖子說起〉《人生》9卷10期(1955.4.1)，頁4。

<sup>171</sup> 胡謩雲：〈如何實現人生理想〉《人生》11卷12期(1956.5.1)，頁8。

<sup>172</sup> 薛保綸：〈我對良知賞罰善惡的看法〉《人生》9卷7期(1955.2.16)，頁7-9。

<sup>173</sup> 胡謩雲：〈人心中的冷戰〉《人生》9卷11期(1955.4.16)，頁3。

<sup>174</sup> 胡謩雲：〈從人性談到「不遷怒」〉《人生》11卷7期(1956.2.16)，頁4。

不清，糾纏不明」。<sup>175</sup>遠自文藝復興時上帝已歸寂，人不再向上看上帝，人也向自然和物質下趨。現在，上帝歸寂已到了極點，人的精神傾注自然與物質，為其凝結黏着而忘掉和喪失自己，<sup>176</sup>顯示了人在世俗化後的狀況。孫慕稼指出，「宗教都是要追求生命的究竟，使生活找到一個歸趨，以安頓這蕪雜患難的心靈」，<sup>177</sup>然而，「談人生問題必須息息與時代的脈搏相御接」，必須留心三個方向：時代的趨勢——人性之尊嚴被蹂躪殆盡；今日之環境——中華民族和文化徘徊於家亡國破之邊緣；民族之智慧——極權統治窒礙民族吸納科學知識。<sup>178</sup>袁國慰指出，雖然現代無神主義的「解釋儘可不同，結論卻都一樣：上帝就將消失，神已經沒有存在的理由。尼采宣布『神已死了』。人發現了自己的價值，人才是中心，人即是神」，「神的思想也就逐漸引退」。<sup>179</sup>但是，袁國慰提出，「只有神本位的人文思想才有意義」，「人性的尊嚴，人性的可貴，人文價值都以神為最後的絕對基礎」。<sup>180</sup>林語堂解釋他為什麼從人文主義回到基督教的信仰，是「因為宗教的本質是很偏向與個人的」，他相信許多人在尋找著可滿意的宗教之時，曾遭遇和他相同的困難。他進一步解釋，

「三十多年來我唯一的宗教乃是人文主義：相信人有了理性的督導已很夠了，而智識方面的進步必然改善世界。可是觀察二十世紀物質上的進步，和那些不信神的國家所表現出來的行為，我現在相信人文主義是不夠的。人類為著自身的生存，需要與一種外在的、比人本身偉大的力量相聯繫。這就是我歸回基督教的理由」。<sup>181</sup>

林語堂補充，「我對人文主義的信仰既逐漸減退，因此常常自問，有沒有一種宗教可以滿足那些受過現代教的人」？「上帝已不再是虛幻的，祂已從耶穌基督身上具體地表現了出來。這就是宗教，完整而純粹，絕對不是一種假設。沒有任何

<sup>175</sup> 牟宗三：〈上帝歸寂與人的呼喚〉《人生》6卷11期(1953.12.21)，頁5-6。

<sup>176</sup> 牟宗三：〈上帝歸寂與人的呼喚〉，頁5。

<sup>177</sup> 孫慕稼：〈哲學與宗教〉《人生》10卷10期(1955.10.1)，頁5。

<sup>178</sup> 孫慕稼：〈我對人生問題的一點意見〉《人生》9卷4期(1955.1.1)，頁36-37。

<sup>179</sup> 袁國慰：〈西方無神主義的悲劇〉《大學生活》5卷7期(1959.8.16)，頁13。

<sup>180</sup> 袁國慰：〈西方無神主義的悲劇〉《大學生活》5卷7期(1959.8.16)，頁16。

<sup>181</sup> 林語堂：〈從人文主義回到基督教信仰〉《人生》19卷2期(1959.12.1)，頁12。



一種宗教能給予這種從上帝而來的親切感力。建立個人與上帝之間的關係乃是基督教的無比貢獻」。<sup>182</sup>

探討信仰可以有不同的角度。陳伯莊從實效角度探討信仰，他指出，「每一種信仰都起於一種需要，我們不必問所信的真不真，只問信了它的效用好不好」。<sup>183</sup>殷海光提出科學的角度探討信仰，他指出，「我們要了解信仰，必須對信仰問題作科學的研究；我們要解決自古至今因信仰衝突所引起的人間實際的苦難，尤其不能不作科學的研究」。<sup>184</sup>殷氏強調，「一般人不見得因為有了信仰科學就會放棄一切信仰」，科學也有其限制，例如科學永遠不能解決什麼信仰是真或假的問題，也不能替人決定該信仰什麼或不該信仰什麼。不過，殷氏又指出，科學可以說明信仰的構成、分析信仰的因素、指出信仰的心理狀態。<sup>185</sup>

儒家思想能發揮宗教的功能。牟宗三指出，若將儒家思想當作宗教來看時，首先要問宗教的責任或作用在那裏。這包括，盡日常生活軌道的責任(禮樂和五倫)和啓發人的精神向上之機，指導精神生活的途徑，目的是要達成個人人格的創造和歷史文化的創造。<sup>186</sup>至於儒家是否宗教問題，王道的意見更見具體，他指出，儒家的人文思想是兼涵宗教而又超宗教的，對倫常失墜的中國社會和暴力統治及一般儒者和學人能有樹立道德標準，建立生活軌道，指導精神途徑之作用。<sup>187</sup>唐君毅指出，儒教在安身立命的意義上，與其他宗教屬同一性質；雖然儒教的教義未必贊成其他宗教信仰之若干內容，但卻肯定其他宗教徒的信仰，並求互相了解。唐氏補充，「人之所信仰者是什麼，其實是次要，只有人之本身最是重要的，人之信仰中所表現之善良的心，是最重要的。儒家之教義，亦只是要人之充極其善良的心之量而表現之……使人成爲真人，亦即成爲儒者」。<sup>188</sup>王景慶指出，儒教已有天，上帝，天理，心，性，良知，寡欲，存誠，存誠，慎獨，明明德，

<sup>182</sup> 林語堂：〈從人文主義回到基督教信仰〉《人生》19卷2期(1959.12.1)，頁13。

<sup>183</sup> 陳伯莊：〈知識與信仰〉《大學生活》6卷15期(1960.12.16)，頁8。

<sup>184</sup> 殷海光：〈試論信仰與科學(上)〉《大學生活》6卷21期(1961.3.16)，頁4。

<sup>185</sup> 殷海光：〈試論信仰與科學(下)〉《大學生活》6卷21期(1961.3.16)，頁23,24。

<sup>186</sup> 牟宗三：〈作爲宗教的儒教〉《人生》20卷1期(1960.5.16)，頁2,3。

<sup>187</sup> 王道：〈關於儒教與宗教的若干問題〉《人生》20卷7期(1960.8.16)，頁2,30。

<sup>188</sup> 唐君毅：〈對於「建立世界六大宗教了解堂」之感想〉《人生》25卷5/6期(1963.1.20)，頁43,44。

止於至善等完善教理，只要有人出來，採取他教之長，創造一個良好的宗教活動形式出來，則儒家文化能復興，能影響人心，能給人心靈安慰，能改正社會風氣」。

<sup>189</sup>梁寒操指出，儒教的教義中，有宗教的實質，有宗教的精神。天——大到不可知；帝——認為宇宙裏面有一主宰，即上帝；神——神者妙也，非語言文字所能講不出的一種妙；道——道者，即裏面有道，就是有系統條理的意思。儒家學案都牽涉到這四個字，此證明儒家雖然在外表沒有宗教儀式，但其思想與學術充滿了宗教的意義，實在有宗教的內容。<sup>190</sup>

至於基督教與其他宗教的關係。江桐莊指出，「各宗教雖全都是以救世為己任，但因各視自己的宗教才是真宗教，其他的宗教都不是真宗教，彼此互相抑揚與攻訐排斥，無形中形成了宗教上的許多的壁壘，以致宗教的力量不能互相配合，不能真正負起救世的工作，實在是非常可惜的」。<sup>191</sup>關於基督教和儒教對人及罪惡的理解，陳癸森提出，「高級的道德宗教則必然是起於人性的自覺」，「從人性的自覺到人人成為完善的存在必要有一段實踐的過程。但不管其為起始，為過程，為終結，皆必須扣緊『人』這個問題而開展，則是無庸置疑的」。<sup>192</sup>陳癸森指出，依基督教的說法，「人類從其被造時就有兩種極為不調和的質素。一是塵土所象徵的物質性，物欲性。一是上帝的形象與上帝口中吹出來的生氣所象徵的靈性，神性。因此關於人類的本質問題，基督教所趨的觀念是『半塵，半神』的二元論」。而「人類之受到誘惑而墮落犯罪，不僅為上帝所預知，且為上帝有意如此，而神之所以如此做的目的，僅為榮耀自己而已」。「依上述，人類僅是為達成上帝的目的而被造。人類的存在成為達成上帝的目的之手段。人類的存在，無任何屬於自己的目的與意義。……這是耶教與東方人在對人的智慧上最根本的差異所在」。<sup>193</sup>

<sup>189</sup> 王景慶：〈儒教是不是宗教？〉《人生》33卷11/12期(1969.6.1)，頁19,21,22。

<sup>190</sup> 梁寒操：〈宗教與科學須同流並進——在宗教文化友誼會講〉《人生》34卷1/2期(1970.9.28)，頁19。

<sup>191</sup> 江桐莊：〈從動亂世局談宗教合一〉《人生》21卷9期(1961.3.16)，頁23。

<sup>192</sup> 陳癸森：〈論儒耶對人及罪惡問題的教義〉《人生》22卷10期(1961.10.1)，頁5。

<sup>193</sup> 陳癸森：〈論儒耶對人及罪惡問題的教義〉《人生》22卷10期(1961.10.1)，頁6。

杜維明根據基督教神學、存在主義、心理分析學及社會學的新發展提供的線索，思考儒家在世界文化中可扮演什麼角色。杜維明指出，保羅提立克(Paul Tillich)等的努力，將基督教的哲理拉進現實世界，批判社會的黑暗和不平。「現代基督教神學家不但要把天國建築在地上，而且宣稱只有地上的天國才是真實永恆的」，但經過長期發展，却削弱基督教的神祕性，打破基督教的統一性，以前那種在理論上宗教與政治不相關涉或者互相制衡的局面澈底地改觀了。杜維明指出，「神學走出象牙塔不但不違背基督教的原始精神，而且彰顯了耶穌宣道的初衷」，這種本質上的變化，使「儒家把道德修養與政治抱負連接在一起的觀念乃至不從外在事物上區分神聖與凡俗的精神有了新意義」。<sup>194</sup>

### 5.3 分析與討論

知識分子最關注的是自身，這不是說他們不關心自己的家鄉和其親人，只因政治的阻隔才使他們對親人的關注變為次要。他們關注的是從大陸家鄉逃到香港或海外自身所遭遇的變遷，這些轉變包括與親人被迫分離、異地生活的適應、物質生活下降和生活尊嚴受損。<sup>195</sup>他們關注的議題都是由自身出發的，而造成他們現實當下的處境卻又與共產黨的勝利有密切的關係。

知識分子對共產黨勝利、國民黨失敗歸因於五四新文化運動的反傳統精神是富爭議性的。正反雙方的論點各有其說服力，雙方皆肯定五四新文化運動對傳統文化的破壞，但未有忽略或否定五四對檢討傳統文化的貢獻。問題的焦點是，中國共產黨能吸納血氣方剛的年青學子、甚至知識分子甘被中共利用而最終獲得勝利，是否與五四運動反傳統的文化精神所帶來的思想真空有關，抑或是共產黨的宣傳手段高明，雙方則沒有壓倒性的把握從討論中得出絕對的答案，討論也隨時

<sup>194</sup> 杜維明：〈儒家的新考驗〉《人生》31卷8期(1966.12.16)，頁3。

<sup>195</sup> 呂大樂用「雙重身分失落」來形容暫居在英國殖民地的中國人和在遷徙過程中變成社會地位下降的移民，這是直接從 Edvard Hambro, *The Problem of Chinese Refugees in Hong Kong*. Leyden: A. W. Sijthoff, 1955 和《九龍及荃灣暴動報告書》。香港：政府印務，1956 兩個報告書的結論取過來。參，呂大樂：〈香港故事——「香港意識」的歷史發展〉收入高承恕、陳介玄主編：《香港：文明的延續與斷裂》(台北：聯經出版事業公司，1997)，頁3-5。

間消逝沉寂下來。另一方面，海外年青的學子和知識份子的素質反成爲他們重要的議題，因爲他們認爲，這批新一代年青的學子和知識份子是的文化承傳者，需要培養獨立思考和批判能力，以免重蹈被政治利用的覆轍。但隨著世界局勢的轉變，海外留學生歸化當地社會，使離散知識分子的寄望幻滅，復國大業無以繼承和延續，剩下的只有繼續觀察和抨擊共產政權的失誤措施和尋找安身立命的基礎，這些論述主題直到 1960 年代一直未有停止！

觀察從海外或留在香港的知識分子在香港雜誌發表的文章，他們描述的主體是內地，這包括正面肯定的中國傳統文化和負面批判的共產黨及其思想和措施。選取肯定和批判的態度是以他們個人和家鄉的遭遇聯繫起來爲原則的，他們描述的主體雖然同是一個中原，但他們描述的方法是多樣性的，他們一方面直接肯定中原傳統文化和直接抨擊中原的共產黨，同時，又透過中原傳統的文化來批評共產黨的思想和措施，使在內地被邊緣化的中原傳統文化變爲「他者」來批判內地的政治和思想「中心」，另一方面也透過他們在香港的遭遇和感想來間接描述中原這個主題，特別是批判內地的政治措施。不過，筆者需要指出，知識分子在香港雜誌上就各種議題的討論並沒有達致一致的意見，且意見紛紜，莫衷一是，正反映出知識分子在離散處境的徬徨無助的表現。他們討論的議題也隨著內地和國際局勢的轉變，特別是涉及華人的遭遇而轉變，也有尋求以不變應萬變的安身立命的議題。

香港雖然傳統上被知識分子視爲中國的邊陲，是外國人統治的殖民地，但自 1949 年後香港作爲知識分子的理想客鄉之一，其管治措施給予他們良好的印象，成爲批判以政治和思想爲中心的內地政權的題材。到香港四年的國內大學教授毛以亨對香港的印象並不是那麼討厭或喜愛，但卻指出，

「雖然殖民地的不民主，是無可爲諱的事實，然我顧而安之，對香港政府是心滿意足了。至少牠容許我進到香港來，而且無限期的讓我住下去，其



優容已超過本國(台灣)政府，所以只怕有一天將我驅逐出境。<sup>196</sup>然而我所把握的，為我如不犯法，牠亦不至驅逐我出境，似乎我有法律的保障。……不像共產世界捨良心而言主義，使我們不懂主義的人，動輒違法，即把性命送掉亦不自知」？<sup>197</sup>

港督葛量洪在任內的政績成為知識分子批判內地政權的題材，例如葛氏對逾三十萬來自大陸，木屋區的火災居民給予妥善救濟和徙置；向國際澄清香港不會作為轉運軍事戰略物資到內地的港口；<sup>198</sup>而是難民的庇護中心和投資的聖地。<sup>199</sup>葛量洪的內外措施除了使知識分子可安心暫居於香港外，更使他們以香港所見所聞作為題材，以客鄉人的身分批判內地政權的種種失誤措施。曾三度來港最後在香港辦《自由人》雜誌的張丕介指出，

「經過六七年在香港生活之後，我不能不承認它是這個時代中最適宜說自由文化發展的環境」；

「我們六七年來一直自由的辦(《自由人》)下去，而且不折不扣的照我們良心的指示，說出我們要說的話。這裏誠然不是我們國家的領土；然而恰恰由於這一點，更覺這一自由文化前哨陣地的可貴。在原籍香港的中國人和已經歸化英國的中國人的立場說，他們之享受這一自由，並不算奇特；可是對於我們這批為爭自由而流亡的人們說，這一自由庇護區之意義真是非同尋常了。香港和共黨統治下的中國大陸對比之下，像是兩面對面而照的鏡子；從大陸方面向香港看，香港可以反照出共黨統治的真面目；同樣，從香港向大陸看，纔會認得這裏特有的自由環境」。<sup>200</sup>

王道一方面「承認香港在言論自由方面之實際道德，實遠勝于今日大陸上之實際

<sup>196</sup> 黃紹倫指出，香港自1945年至1951年沒有實施出入境限制，居民可以自由出入境，東南亞國家於1949年後嚴格限制華人入境，台灣的國民政府對工業實行直接控制，加上較為穩定的政治環境，造就香港成為難民和商人理想的聚集地。參氏著，程美寶譯：〈精英遷移〉收入程美寶，趙雨樂編：《香港歷史研究論著選輯》(香港：香港公開大學出版社，1999)，頁329-330,334。

<sup>197</sup> 毛以亨：〈歌頌香港(中)〉《自由人》295期(1953.12.30)，版3。

<sup>198</sup> 〈聰明商人決不相當，香港不做大陸生意〉《自由人》373期(1954.9.29)，版3。

<sup>199</sup> 〈香港是難民庇護所，對工業有極大貢獻〉《自由人》379期(1954.10.20)，版3。

<sup>200</sup> 張丕介：〈飄零篇——「粉筆生涯二十年」之五〉《民主評論》7卷2期(1956.1.16)，頁12。

道德」，但另一方面，他「絕不承認香港一般社會的實際道德，是可以比擬大陸以前一般社會尤其是農村社會的實際道德」，「那種樸素風尚，敦厚人情，誠實言行，實皆遠非吾輩生活在大都市、或生長在富貴之家的智識分子所可與之比擬」。

<sup>201</sup>王道雖然利用家鄉的實際道德作為判斷香港和內地社會實際道德表現的標準，王道却同時肯定香港給予他言論和出版《人生》雜誌自由的權利。

對反共的海外華僑來說，香港提供了一個安全暫居的場所，作為宣傳和集結反共力量的地方。司馬璐指出，

「我們今天寄身在海外的反共人士，真是無限的辛酸，無限的感慨，無限的慚愧！我們這些寄身在海外的反共人士，誰無妻子兒女，誰無親人？鐵幕深境——那裏是我們的故鄉，也是我們的僑胞的家鄉。如今，竟成了血洗的屠場，日又一日，年復一年，血海深仇未報，我們的土地，我們的同胞，我們的親人，還在受著敵人的踐踏和蹂躪」！<sup>202</sup>

司馬璐強調僑胞在過去的歷史中起著改變政權的力量，其踴躍捐輸和捨生取義精神推翻滿清，建立中華民國，抗戰成功。司馬璐認為從海外華僑的角度看祖國是公正客觀的，他們也是最有資格來決定中國將來的命運和方向的力量。<sup>203</sup>唐君毅則從溫和文教的方向召集反共的力量，他以《中國學生周報》和新亞書院為例指出，辦刊物和辦學並不需要充斥著政治宣傳和政治牢騷，反而從「正面的談些學術文化、生活上的事，對政治上反共的問題，亦從人生文化之觀點去談」；唐君毅認為，「這樣便較能適應青年學生心理的需要，而能團結一些華僑青年之精神」。<sup>204</sup>劉蘭生甚至認為，透過在香港發行的各種刊物如「聯合評論、民主陣線、時代批評、新聞天地、人生、祖國週刊、民主評論、現代學術季刊、自由學人、

<sup>201</sup> 王道：〈人生本位與實際道德——謝扶雅先生「人生本位質疑」及「中華基督教」諸論讀後〉《人生》17卷8期(1959.3.1)，頁8。

<sup>202</sup> 司馬璐：〈愛國的僑胞萬歲！為中華民國四十三年元旦作〉《自由人》296期(1954.1.1)，版7。

<sup>203</sup> 司馬璐：〈愛國的僑胞萬歲！為中華民國四十三年元旦作〉《自由人》296期(1954.1.1)，版7。

<sup>204</sup> 唐君毅：〈華僑社會中的文教事業〉《自由人》487期(1955.11.2)，版2。這條材料正好反映出，梁家麟批判新儒家知識分子沒有認同本土文化，只關心抽空的文化問題忽略實際的政治社會問題的觀點是值得商榷的。參梁氏：〈徘徊耶儒之間——基督教與中國文化相關研究的評介〉《建道學刊》5(1996)，頁234。

再生、新社會、文學世界、大學生活；中國學生周報等數十份定期刊物」，「把自由民主的思潮及近代知識推廣到東南亞的華僑社會去，形成一蓬勃的文化運動。這文化運動是阻擋著中共對東南亞文化滲透的長堤，也是綿亘東南亞的自由文化的萬里長城」，成為他們了解「民主、科學、人文等近代文化的燈塔」；「香港成為自由世界研究中共問題的中心」，「向世界提供研究中共的成熟材料」。<sup>205</sup>

異鄉客沒有家鄉給予政治和民族身份的官方認可，正好體現他們在客鄉失去國族身分的恐懼和不便，也解釋了異鄉為甚麼不能在客鄉產生歸屬感，甚至產生反感的原因。李璜指出，「十年以內，筆者要旅行，要求一張中華民國外交部的護照，是要不到手的，只得用香港政府所發給的宣誓書(Affidavit)去簽證，在宣誓書上寫明我是『中國種』(Chinese race)而已——無國籍之人」。<sup>206</sup>李璜指出，人人都可以看得見「保持你的城市清潔」的街邊標語，但「很少留意『你的城市』這四個字！因為香港市民很少感到香港是『我的城市』的意義，而只感到某街幾樓幾號是『我的家』」。<sup>207</sup>謝扶雅也示範他否想香港和歌頌山河，

「現在，我們的『國』在那裏，又如何表現其『愛』呢？實際上，我們今日所踏的土地是殖民地的香港。港府會發出一個『無國籍華人』的稱號。的確，我們像是在香港留學似的，但既無中共大陸或台灣國民政府的護照，同時也並不屬英國的國籍，而香港又不是一個獨立國家。所以我們無國可投亦遂無國可愛的。我們有學籍而無國籍，這是香港中學生的畸形。不過，我們至少有我們的『祖國』，而且這個國擁有大好錦繡山河，具著四千年悠久不斷的文化。可惜它現在偶然染上了赤色——與國情格格不相入的異樣氣息，並且使得大陸上六億同胞食不果腹，衣不蔽體，病無以為治，死無以為葬」。<sup>208</sup>

國際形勢的轉變加劇知識分子對過往和理想家鄉的想像，也造成他們對客鄉

<sup>205</sup> 劉蘭生：〈祖國最需要你時候〉《祖國》25卷11期(1959.3.16)，頁8。

<sup>206</sup> 李璜：〈爲了中華民國〉《聯合評論》第44號(1959.6.19)，版2。

<sup>207</sup> 李璜：〈談話民主自治〉《聯合評論》第268號(1963.11.1)，版2。

<sup>208</sup> 謝扶雅：〈五四運動與香港大專學生〉《大學生活》(新)1卷5期(1966.5.15)，頁10。

的好感。東南亞排華運動使在香港的知識分子失去外圍華僑互通聲氣的支援，台灣國民黨暴露了失卻反攻復國的決心，香港變為最具有潛力去批判政權中心的邊緣地方，但整體氣勢已衰弱了。夏濤聲指出，

「由於大陸的淪陷，香港人口已從一百餘萬增加到二百餘萬，……又由於南洋各地僑胞遭受種種排斥，資金更是源源流向香港，不僅轟立雲霄之高樓大廈，觸目皆是，多如雨後春筍；而各行工業發展，及其產品的繁多與優良，都是超出了我們的意想。香港是繁榮了，從這種繁榮中，我們可以隱約看出大陸同胞的悲哀和海外僑胞的艱困」！<sup>209</sup>

《祖國》雜誌指出，目前似乎沒有任何方法可以短期內推翻中共政權，消除大陸的暴政；國民政府在台灣卻違背民主憲政和放棄反攻大陸；香港和南洋華人社會中的文教工作雖然富有意義，但「社會的惰性太大、異國政府的限制太多、中共和其他政治力量的打擊太厲害、國際局勢的動盪變幻的威脅太可怕——不理想的政權與看似無望的局勢使大家感到無法進取有為」，「於是……移民美國或加入英籍，或如伯夷的『亂則退』、『邦無道則隱』一般，『易』、『老』自適而不復操心國事。這些都是很自然的」。<sup>210</sup>

香港經歷了1967年5月的暴動後，梁宜生觀察到生活在香港的普羅大眾已有另一種生活的態度，

「過去中國人視香港為異邦，視香港政府為異族人的統治機構，即使不生敵意，也決無愛護之心。自五月暴亂事起，政府與人民都感到有生死依存的密切關係。許多本來抱著托命異邦之想的中國人，都放棄了他們消極的念頭，要積極地和協政府與人民的關係，來維護這一塊自由樂土，貢獻他們的聰明才智，保障促進香港的安定與繁榮」。<sup>211</sup>

不單是香港在轉變，連暫居在香港的華民的心態也開始轉變了，開始以客鄉為其

<sup>209</sup> 夏濤聲：〈香港人士看台灣〉《自由人》703期(1957.11.30)，版1。

<sup>210</sup> 〈社論：讓我們發出光和熱〉《祖國》26卷2期(1959.4.13)，頁4。

<sup>211</sup> 梁宜生：〈中文應該成為香港官方語言嗎？〉《人生》32卷9/10期(1968.2.16)，頁21。



理想漂泊的居所。

#### 5.4 小結

以上析述 1949 年前後兩個時段的離散群體對香港的印象，他們無論是因為什麼原因暫居香港，香港只成為他們想像家鄉的橋樑(agent)，他們想像和論述的主體仍是家鄉。William Safran 指出，離散群體或成員已沒有家鄉可以返回，就算家鄉仍然存在，已不是一個他們在政治、思想或社會可以認同和歡迎他們的地方。與此同時，回歸家鄉的神話成為鞏固離散群體種族意識的力量。<sup>212</sup>離散個/群體將家鄉和中共政權清楚劃分，透過突顯與中共政權思想的分歧來確認其離散人群的身分，明顯的例子是離散群體在客鄉討論安心立命的議題，神聖家鄉的遺產——人文主義/教成為他們確認自身身分的資源，參與這個議題討論的知識份子來自不同的宗教、地域和教育背景，但都是來自共同的家鄉——中華民族和華夏文化，不是來自馬列共產主義的思想，正如 Stuart Hall 所言，離散族群成員的身分只能夠從神聖家鄉獲得確認；離散身分是透過轉化和差異分歧經常地自我生產和更新，其各種文化身份也是一樣擁有它的歷史並從歷史中不斷經歷生產和轉化。<sup>213</sup>故此，他們對於安心立命的論述，正是從他們的歷史和文化的遺產和記憶中不斷經歷生產和轉化，鞏固他們當下離散的身分建構。

客鄉——香港殖民地除了給予他們自由想像的空間外，他們在殖民地的負面遭遇和觀察，與其他離散群體討論有關安心立命的論述都強化了他們離散身分的建構；(國際冷戰形勢驅使)殖民地實施隔絕港穗人口往還的措施，中共政權的各種政經運動和邊境政策發揮相同的效果——一種地域的、<sup>214</sup>文化的、政治的割裂

<sup>212</sup> William Safran, "Diaspora in Modern Societies: Myths of Homeland and Return." *Diaspora* 1:1 (1991): 91.

<sup>213</sup> Stuart Hall, "Cultural Identity and Diaspora," in Jonathan Rutherford ed., *Identity: Community, Culture, Difference* (London: Lawrence & Wishart, 1990), 235, 225.

<sup>214</sup> 黃紹倫指出，直至 1952 年中港兩地實施入境限制，居民不得再自由出入兩地，這些寄居在港的企業家一下子變成了離鄉背井的人，從事他們與國內的聯繫亦遭連根拔起。參氏著，程美寶譯：〈精英遷移〉收入程美寶，趙雨樂編：《香港歷史研究論著選輯》，頁 348。

和隔離，<sup>215</sup>開展他們各自不同的發展路向。James Clifford 指出，離散像放逐(exile)一樣假設了遠距離的分隔和禁止回歸，並與其他分散的多元群體保持聯絡，產生以多元地區為背景的離散文化；離散並不需要被特定的地理政治邊界所定義，因為當離散個/群體與家鄉分開後，他們發現自己與古老國家只是邊境的關係，<sup>216</sup>他們只對家鄉或漂泊他處的群體的忠誠和聯繫，不像移民(immigrants)容易被暫居地同化(assimilation)，這種對於同化的抗拒是一種反民族主義的民族主義(antinationalist nationalism)，<sup>217</sup>從另一個角度看，離散羣體透過非地域化的社會身份(deterritorialized social identity)挑戰現代民族國家的霸權，是表達他們只忠於多元性的身分和公民權。<sup>218</sup>離散群體在香港這個客鄉從事的反共宣傳，香港這個客鄉變成他們集結各地華人的經濟和政治力量以對抗中共的中心，暫居香港也產生了一種跨區域的離散文化，發現自己身處的客鄉與以地域政權為中心的中共祇是邊緣的關係，而「孤臣孽子」、「海外華僑」、「海外反共人士」說明了他們非地域化的社會身分，也說明他們只對家鄉或漂泊他處的離散群體忠誠和聯繫，更說明他們與歸化當地的華民劃清界線，他們的非地域化的離散身份本身也是一種反民族主義的民族主義，這種民族主義的醒覺也間接地來自他們漂泊於香港這個客鄉而對理想故鄉的想像，同時來自他們對客鄉的否想或適應而產生的，也同時來自和對其他地域離散群體的認同而產生的。故此，離散也可被理解為文化生產和再生產的社會形式。<sup>219</sup>不過，這股海外華人的政治和文化力量因稍後東南亞華僑遭受當地政治迫害和海外年青學子和知識份子歸化當地而削弱，剩下的只有安身立

---

<sup>215</sup> 洗玉儀指出，1950年後，香港將邊界封鎖，發出身分證給香港居民，以辨別香港居民與非居民。從這時開始，香港居民如要回內地，返港時須出示回港證，才能入境。華人此後不能再自由出入香港了。同時，中國方面亦將邊界封鎖。封鎖了中英邊界，使兩地分隔為兩個世界。見氏著：〈社會組織與社會轉變〉收入王賡武編《香港史新編》(上冊)(香港：三聯書店有限公司，1997)，頁196。另參 Jonathan S. Grant, "Cultural Formation in Postwar Hong Kong," in Robert Ash, Peter Ferdinand, Brian Hook & Robin Porter ed., *Hong Kong in Transition: The Handover Years* (London: MacMillan Press Ltd., 2000), 160-161.

<sup>216</sup> James Clifford, "Diasporas," *Cultural Anthropology* 9(1994): 304.

<sup>217</sup> James Clifford, "Diasporas," *Cultural Anthropology* 9(1994): 307.

<sup>218</sup> Judith T. Shuval, "Diaspora Migration: Definitional Ambiguities and Theoretical Paradigm," *International Migration* 38:5(2000):43-45.

<sup>219</sup> Steven Vertovec, "Three Meanings of 'Diaspora,' Exemplified among South Asian Religions," *Diaspora* 6:3 (1997): 281-282, 289.

命的訴求。<sup>220</sup>

「民族」可被定義為「一個想像的政治共同體」(an imagined political community)<sup>221</sup>，「民族主義」可被理解為「追求和維繫共同體的自主、團結和身份的意識形態的運動」。<sup>222</sup>流亡的華人知識分子對這種家鄉的想像或回憶，本身已是一種充滿濃厚邊緣性的民族主義，這種邊緣性的民族主義向中心霸權的民族主義的挑戰，形成互相對立的關係。張美保指出，四九年前後暫居香港的南來文化人，將香港「想像」成爲一個「難民」社會——一個由難民組成的過度空間，成爲冷戰時期香港文化中的家國想像。這種遊子思鄉的感傷情緒是一群人共同的經驗，是一種集體的感受，也是一種過客心態的身分認同。他們透過流徙之苦道出在香港從事文化工作的種種險阻；透過憶念故國的懷舊情緒而排拒香港這南方小島；透過對鄉土田園的回憶而排斥香港的商業性和現代性。<sup>223</sup>不過，筆者懷疑，家鄉的想像是否與客鄉的政權——香港殖民地政府產生必然對立的關係？筆者在本章引述各類離散知識分子在香港的觀感正好說明知識分子對家鄉的想像並不必然與客鄉的政權產生對立的關係。

<sup>220</sup> Kim 指出，國際力量所造成的形勢轉變不容忽視，它是塑造離散人群的代理人或渠道。參，Kim D. Butler, "Defining Diaspora, Refining a Discourse," *Diaspora* 10:2(2001):211.

<sup>221</sup> Benedict Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism* Revised Ed., (London and New York: Verso, 1991), 5.

<sup>222</sup> Anthony D. Smith, *Nationalism: Theory, Ideology and History* (Cambridge: Polity Press; Malden, MA: Blackwell, 2001), 25-27.

<sup>223</sup> 張美保：〈流徙與家國想像——五、六十年代香港文學中的國族認同〉載入張美保、朱耀偉編《香港文學@文化研究》(香港：牛津出版社，2002)，頁 31-38。

## 第六章 耶儒議題：中國文化的更新

謝扶雅和其他大量華人知識分子一樣因國共內戰被迫離開與他們熟悉的家鄉、土地、親友，他們暫居在香港或他方時，中華民族和文化的命運是他們共同關注的議題，他們大多不認同內地共產政權那種以階級鬥爭為統治的指導思想，他們更擔心中國文化快將被消滅，重要的儒家學者也會被折磨致死。他們內中有主張西化者，繼續倡議以西化救國和建國；也有中國文化本位者主張檢討東西方文化，思考中國文化在追求平等、自由、民主和科學等全球文化的訴求下如何詮釋自己的價值意義，更新自身的發展方向和內涵。謝扶雅似乎站在兩個陣營的夾縫中，<sup>1</sup>謝氏主動參與後者陣營有關中國文化檢討和更新的論述，表達他既是一個中國人的「民族-文化身分」又是一個基督教徒的「宗教身分」，關心和表達有關議題的意見，實踐他過往倡議的「基督徒儒者」的口號，就是基督徒也需要關心社會、民族和文化。然而，謝扶雅詮釋中國文化的觀點是否被中國文化本位者社群接納，是與社群對文化、民族和宗教身份的價值觀有密切關係。

### 6.1 追求民主自由的共識

五四新文化運動雖然被文化本位知識分子譴責為破壞傳統文化造成思想真空使共產主義有機可乘，但無阻華人知識分子追求西方民主自由的主流趨勢。謝扶雅對文化的理解並不如毛子水將文明視為文化，將文明分類為物質文明和精神

---

<sup>1</sup> 根據黎慧源的分類，主張中國文化本位的知識分子可分為兩大派別，一是「現代中國人文學派」，以唐君毅和牟宗三為代表，另一是「知識人權學派」，以張佛泉和殷海光為代表。兩者皆同意民主和科學為中國現代化的主要內容，不過前者關切的是中國現代化如何可能的問題，其探討方法是疏導中國歷史及中國傳統文化，並疏導西方歷史和西方傳統文化；後者探討中國傳統文化既未能產生科學和民主，因而，其本質必有其不利於(創生和發展)這二者之成素存在，於是他們認為，在國人謀求中國現代化過程中，人們便不應該談中國文化問題；否則中國的人權運動和科學發展便將受到阻礙，但「人文學派」的諸氏則不同意他們的見解，他們主張為了使中國現代化——人權和科學得以展開，疏導中國歷史和傳統文化正為不可或缺的工作。這乃形成二者之間的歧見。參氏著：〈中國現代化如何可能的問題〉《祖國》35卷12期(1961.9.18)，頁5,6。另參，陳特相類似的分類，他將「知識人權學派」改稱為「科學民主學派」。參氏著：〈十年來的中國文化反省〉《祖國》41卷1、2期(1963.1.7)，頁37-39。另參，牟宗三也有類似的分類，牟氏將「知識人權學派」改稱為「自由主義」派，參氏著：〈有關中西文化會通的幾個問題〉《祖國》35卷7期(1961.8.14)，頁7。



文明，以為有了民主和科學，中華民族「才算(有)現代化的文化，才算現代的文明的民族」。<sup>2</sup>謝扶雅沒有將文明分類為精神與物質，只以進步和退化劃分其不同，他指出，中外學者最近二三十年來不斷探究、分析、討論的結果，共認中國文化「在停滯及衰退的狀態」；而孫中山提出「要恢復中國固有道德」，「迎頭趕上西洋文化」的綜合性治療藥方，「恢復」的究竟是那些「固有道德」，「迎頭趕上」的是那些「西洋文化」，如何「恢」，如何「趕」仍是在摸索中。<sup>3</sup>謝扶雅指出，過去太平天國領袖引入的西洋中世紀基督教王國思想，辛亥革命和五四運動推薦的西洋 18、19 世紀民族主義和理性主義，孫中山倡導的民族主義等西洋的政治方案，已經證明不適切中國的社會結構，因為中國傳統的道德政治沒有提倡自由和平等觀念，「它有差等，但無極權，它有對等，却不對立」；傳統農業家族社會一直奉行的共合主義(communalism)「無所謂自由不自由，平等不平等」，「既無獨裁的壓迫，何來抵抗的『人權』」？諷刺的是，那些「禮教吃人」的指控與西方輸入的自由、人權思想卻成為民初年青人大聲疾呼的口號。<sup>4</sup>另一方面，謝氏批評西方文化的退化，他指出，西方所代表的現代世界文化是希臘和希伯來兩大文明的末流，前者沉淪於個人功利主義，後者激趨於極權的集體主義；<sup>5</sup>十八世紀後西方的自由和平等觀念演趨極端，各不相容和互相對壘，「自由主義者直視社會主義以及共產主義為洪水猛獸，而後者又非把一切自由扼殺不可」，<sup>6</sup>這樣，既然中國社會結構沒有改變，西方思想發展非常混亂，若依據孫中山的建議，恢復固有道德和趕上西方文化似乎只是兩個不同的改革方向，因為中國的政治哲學在「行政技術不免太缺欠科學態度」；中國的「道德哲學雖甚從容中道，但根源非常薄陋，缺乏雄渾的信仰精神」；中國人追求美、善的「物我兩忘」，「抱著適可而止的濫情思想」的民族性窒塞了認真徹底的純客觀精神，對事物只求「用」

<sup>2</sup> 參·毛子水：〈試談文化問題〉《祖國》14 卷 11 期(1956.6.11)，頁 8。

<sup>3</sup> 謝扶雅：〈今日中國文化的癥結及其治療〉《祖國》10 卷 4 期(1955.4.25)，頁 8。

<sup>4</sup> 謝扶雅：〈今日中國文化的癥結及其治療〉《祖國》10 卷 4 期(1955.4.25)，頁 9。

<sup>5</sup> 謝扶雅：〈『中國文史述評』序〉《人生》13 卷 12 期(1957.5.1)，頁 27。

<sup>6</sup> 謝扶雅：〈今日中國文化的癥結及其治療〉《祖國》10 卷 4 期(1955.4.25)，頁 8。

或求「善」而不求「真」的態度；摹效西洋目的，只「取其現成享用，而不謀自己根本改造以養成純粹求知的民族性」。<sup>7</sup>謝扶雅指出，中國民族及其文化的出路，必須「區分中西方藥」，無論是「唱全盤西化及嚴守國粹知識分子，必須以科學態度檢查民族性的病根，把世上各種文化——就時代言，古代、中古、近代；就類別言，中國、印度、希臘、希伯來——一一加以批判及衡量，客觀評價中印文化結合後的優點和缺點；同樣也要分析出希伯來文化和希臘羅馬文化結合後的成功何在、失敗為何。尤其是，我們不可籠統認錯西方基督教即是基督教的真相」，<sup>8</sup>不要怕重重的盤剝，也不要怕嚴厲而徹底的懷疑。<sup>9</sup>Pfisher 認為，謝扶雅對過去中西文化的檢討以建立一種新世界秩序的精神與唐君毅的期望是一致的。<sup>10</sup>

謝扶雅雖然批評中國傳統的政治和道德哲學欠缺西方的科學態度和信仰精神，但他肯定中國傳統政治和道德哲學背後的倫理本位文化。謝氏指出，中國傳統的經濟、政治、社會、藝術和宗教的生活是建立在以人與人的正善關係上，這種特殊倫理可以「消鎔今日泛濫全世界的共產極權」，因為共產主義雖以「經濟平等，人人就業」為號召，卻只是冷酷的紀律，中國傳統的經濟倫理強調不硬性劃一的報酬，大家族、行會的財政保險和鄉鄰朋友的通財，確保貧戶細民得到體恤。<sup>11</sup>謝氏指出，「中國傳統倫理化的政治學，不以『權』(power)為重心，乃以『德』為重心，不以 state(國家)為對象，乃以『天下人的事』為對象」；西方政治理想著眼於「權」字，強調自由民主的「人權」和共產主義和法西斯的「極權」，傳統中國則素來無意於「權」，只關心「正」，即「為政以德」。這種倫理化的政治，是以「大同」為標準，「不專愛本國，敵視別國」為依歸；這種倫理性的政

<sup>7</sup> 謝扶雅：〈今日中國文化的癥結及其治療〉《祖國》10卷4期(1955.4.25)，頁9。

<sup>8</sup> 謝扶雅：〈當代大學生與世界文化〉《大學生活》1卷3期(1955.6.3)，頁3,4。

<sup>9</sup> 謝扶雅：〈今日中國文化的癥結及其治療〉《祖國》10卷4期(1955.4.25)，頁10。

<sup>10</sup> Pfisher, Lauren, "From Western Studies to Global Order: Reflections on the Writings of Xie Fu-ya," *Ching Feng* 34:4 (1991 Dec), 249.

<sup>11</sup> 謝扶雅：〈中國固有文化對今日世界的重要性——為哈佛燕京學社當局進一言〉《祖國》10卷12期(1955.6.20)，頁5-6。

治哲學正可適應現代世界由「國家社會」演進至「世界社會」的政治需求。<sup>12</sup>謝扶雅強調，中國傳統「『中』說正可藥近代西方的癰癩，尤其對馬(克斯)恩(格斯)的唯物辯証法有鎮邪摧堅之妙」，「這種交互主義以人生的偶性為基，折個性與群性之衷，不使流於希臘式的個獨主義或希伯來式的集體主義之兩極」，西方「唯心的辯証也好，唯物的辯証也好，總是鬥爭、揚棄、水火矛盾而無窮。我國的交互，却是相需相成，故常化戾氣為祥和，挽兩極於適可」。雖然傳統中國人沒有「征服自然」之想，故科學不發達，但個性亦不伸至極端；中國人也不作「浸沒於自然」之想，沒有西方的宗教熱狂，集體極權的法西斯和共產精神。<sup>13</sup>故此，謝氏總結倫理化文化的優點，「各人在對待上各有其『自得』之德，却不聲稱權利，所以無所謂自由或不自由。我們不『爭取』而決無虧，憑『禮讓』為護符。我們並不高調『犧牲』主義，無故將個我完全沒入於集體之中。這就是中庸之道」。<sup>14</sup>謝扶雅相信，這種「中」的倫理社會秩序，正好為西方的個體自由產生的資本主義、殖民主義及平等的不調和，資本家和殖民主義者與勞動階層和弱小民族的仇恨提供出路。謝扶雅更相信，個性和群性的相互矛盾融會於藝術之中，使藝術和文學成為疏解矛盾的寄託是中國文化累積的智慧，同樣，「將西方那樣辯證展開在文學美術的領域」，使「辯証的鬥爭」得以融通，正是中國固有文化學術「對現世界的補救和世界新文化創造上的貢獻」。<sup>15</sup>謝氏舉了程明道和朱熹消融了外來的佛教優點以滋補經學，却竭力反對佛教，他們從《禮記》抉出〈大學〉〈中庸〉與〈論語〉〈孟子〉列為四書是根本地改造傳統的十三經為例，說明中國文化仍有很多寶貴的資源，可以借助外來文化精髓以更新自身文化成一新文化，而

<sup>12</sup> 謝扶雅：〈中國固有文化對今日世界的重要性——為哈佛燕京學社當局進一言〉《祖國》10卷12期(1955.6.20)，頁6。

<sup>13</sup> 謝扶雅：〈中國固有文化對今日世界的重要性——為哈佛燕京學社當局進一言〉《祖國》10卷12期(1955.6.20)，頁6。

<sup>14</sup> 謝扶雅：〈中國固有文化對今日世界的重要性——為哈佛燕京學社當局進一言〉《祖國》10卷12期(1955.6.20)，頁6-7。

<sup>15</sup> 謝扶雅：〈中國固有文化對今日世界的重要性——為哈佛燕京學社當局進一言〉《祖國》10卷12期(1955.6.20)，頁6-7。

不是「把線裝書統扔在毛廁裡」去，這是中國學術的傳統也是未來的方向。<sup>16</sup>

牟宗三、徐復觀、張君勱、唐君毅於 1958 年初發表的〈宣言〉引起了知識份子的注意，黃嫣梨指出，這份洋洋四萬字的〈宣言〉「廣泛地論及中國文化的詮釋方法、精神生命、倫理道德、超越情感、宗教意義及中國文化未來發展途徑等多方面的問題」，它最重要的貢獻及影響「是把中國新儒學的研究推向世界化，強調中國文化問題有其世界的重要性，並承認中國文化需要吸收西方的民主與科學」。<sup>17</sup>不過，黃氏也指出，「〈宣言〉雖然承認中國文化需要吸收西方的民主與科學，但認為此所謂吸收不可以是外在的添加，而是應當在中國固有傳統文化的重建與轉化過程中，慢慢吸收的」。<sup>18</sup>張灝的觀察頗富啟發性，他指出，這份〈宣言〉是針對「意義的危機」而作的反應，「意義的危機」的興起，「部分由于輸入了現代西方之價值和觀念的錯綜，而這種西方的錯綜乃是集中在『支配世界的社會變遷中的信仰』。現代化，就所關涉到的文化層次而言，確是在『意義的危機』下的一項因素。但是其他的因素也不可忽略，特別是基督教的傳布，對儒家以外的中國哲學與宗教之興趣的復甦，尤其是指大乘佛教的再興。從這些其他的因素看，『意義的危機』是精神的危機，而精神的危機有別於現代化的思想的危機，雖然兩者的關係是密切的。因而，很難單從現代化的思想衝擊來詮釋新儒家」。<sup>19</sup>張灝要說明的，新儒家學者要面對真正而具體的危機是來自基督教的思想多於現代化，這與余達心理解〈宣言〉「代表了當代的中國知識份子對中國現代化的進路充滿憂疑」的觀點不同。<sup>20</sup>

〈宣言〉引起華人知識分子的注意外，也引起了基督教知識份子的關注。<sup>21</sup>

<sup>16</sup> 謝扶雅：〈宋學新辨——宋王台公園落成之一感想〉《人生》14 卷 1 期(1957.5.16)，頁 11-12。

<sup>17</sup> 黃嫣梨：〈中國思想文化研究在香港〉收載周佳榮、劉詠聰主編：《當代香港史學研究》(香港：三聯書店(香港)有限公司，1994)，頁 63。

<sup>18</sup> 黃嫣梨：〈中國思想文化研究在香港〉收刊周佳榮、劉詠聰主編：《當代香港史學研究》(香港：三聯書店(香港)有限公司，1994)，頁 73，註釋 11。

<sup>19</sup> 張灝，林鎮國譯：〈新儒家與當代中國的思想危機〉收刊張灝編：《張灝自選集》(上海：上海教育出版社，2002)，頁 104。(原載周陽山、楊肅獻編：《近代中國思想人物論——保守主義》。台北：時報文化出版事業有限公司，1982。)

<sup>20</sup> 余達心：〈香港神學教育四十年簡述〉《中國神學研究院期刊》25 期(1988.7)，頁 104。

<sup>21</sup> 早在〈宣言〉發表前一年，牟宗三在《人生》雜誌倡議復興中國人信仰的言論已經引起宗文



基督教中國宗教研究社(後簡稱：宗文社)邀請一群約三十人的教會工作者在道風山就此〈宣言〉的內容進行討論，李兆強指出，「四教授在文中鄭重地指出中國文化實包含宗教性的超越感情，而中國的倫理道德都有內心的精神生活底的根據」，那麼，儒家文化與基督教信仰在聖靈的內在性和人是上帝的肖像是有調協的可能性。不過，李氏也指出，信仰不是文化的工具。相反，文化是信仰傳播的橋樑。<sup>22</sup>李氏關懷的對象是基督教宣揚教理的方式多於儒家文化本身的發展。賈保羅指出，正因為他是一個西方人，故對中國傳統的認識不像華人的敏銳和直覺，但最引起他注意的「莫過於該宣言對西方文化所作的介紹」，宣言中提到西方文化與中國傳統對比下，「西方文化實不足以領導世界進入一愉快完美之生活境界」，使他「感到惶恐與不安」，賈氏解釋，這不是他不自覺崇拜西方文化的結果，而是他認為宣言中描述的西方文化「根本上是不完全與不充足之事實」。<sup>23</sup>賈氏質疑，宣言的著者們一直在現代的華人和華人社會重建中國文化的影響力是否獲得成功，這種樂觀想法是否有根據？不過，賈氏也指出，儒家的「人文主義的信仰」與「西方自基督教所獲得的對生命價值之看法，在原則上二者極為接近的」，尤其是「二者對人性尊嚴所獲得的了解」是非常相近的。<sup>24</sup>討論到基督教之「愛」與宣言中「惻怛悲憫」之德，賈氏指出，儒家所重視的「禮」——人與人之形式上的關係，「乃是世間所不可或缺的規範，藉此而使世人和平共處，相依為命」，因為這也是上帝的愛之表達方式；<sup>25</sup>鄔賢立指出，「儒家思想最奇妙的見解乃是：『只有在人與人之關係中，人才是人』」，但「對於人神的關係思想並未加以否定，只不過是含糊一點而已」，人只能了解上帝最大誠命的第二部分「愛

---

社的關注，參考 R. P. Kramers, "Chinese Voices on the Restoration of a Chinese Faith," in *Quarterly Notes on Christianity and Chinese Religion*, Series 1, no.3 (Sept 1957), 5-9. 〈宣言〉發表後，宗文社評論此帶有「中體西用」色彩的〈宣言〉是與某些西方文化成份編織成一種獨立的文化傳統，肯定中國人文主義內存在著宗教成份，尋求儒家思想在當今世界文化的意義。參考 "Comments and Questions regarding the Manifesto" in *Quarterly Notes on Christianity and Chinese Religion*, Series 2, no.2 (May 1958), 20-21.

<sup>22</sup> 李兆強：〈信仰與文化〉，《景風》第2期(1958.2)，頁3,5。

<sup>23</sup> 賈保羅：〈如何評價這一宣言？〉，《景風》第2期(1958.2)，頁8,9,10。

<sup>24</sup> 賈保羅：〈如何評價這一宣言？〉，《景風》第2期(1958.2)，頁10,11。

<sup>25</sup> 賈保羅：〈討論〉，《景風》第2期(1958.2)，頁15。

人如己」。<sup>26</sup>石治平認為，人性在一切不同型態的文化與一切對真理的不同解釋是可以互相調合的，故求取中西文化之調合與匯通是極有可能的，<sup>27</sup>周郁晞相信，基督教可以給中國文化更新為新的燦爛文化。<sup>28</sup>

簡又文對宣言的評論是富啟發性的，他指出，宣言的作者們雖說「中國文化是活的，然而他們也忘了一點，那就是一種真正的活的文化，其發展並不是一成不變的。相反，正由於文化本身是活的，所以文化也必隨著時間的演進而轉變，而生長。故此，自各方面來看，該宣言所代表的僅不過是中國文化精神的一小部分，僅不過是該宣言的作者們自己的見解而已」。<sup>29</sup>賈保羅對宣言的評論一針見血，他稱「這一宣言為一種儒家信仰及其對今日意義的重述，其主要語氣乃面對西方文化而論述中國文化之價值」；宣言的作者們「首先堅持儒家思想與西方思維方法為完全不同之點」，但稍後「他們將『科學』與『民主』與西方文化之特有關係中抽出，而使其變成『普遍』與『共通』，這種處理的方式似乎有點互相矛盾」；他們的「主要結論乃是：中國人應該接受科學與民主，因為中國文化及思想之歷史皆明白表示中國文化對這種接受之歷史內在之要求。既然中國文化之歷史內在要求為科學與民主，故科學與民主對中國文化而言，既不應該被視為推翻中國傳統文化之現代力量，更不應該被視為中國傳統文化的接替。他們認為中國文化對科學與民主之要求，乃其固有本質之邏輯發展。就上述這個論調而言，確實似有一些矯揉造作之意味，然而對我們來說，值得注意的乃是整個宣言(以及其他類似這類的文章)所表示的根本反對一切『衝突』與『敵對』之態度。同樣的，他們對西方文化之看法，也表示出這種基本的確信」。<sup>30</sup>賈氏的意見似乎意味著〈宣言〉背後代表著和諧及統一的中國文化精神，是救治充滿內在矛盾的西方文化的靈丹妙藥，在西方人的賈氏看來，〈宣言〉本身呈現一種欲消解西方

<sup>26</sup> 鄔賢立：〈討論〉《景風》第2期(1958.2)，頁14。

<sup>27</sup> 石治平：〈討論〉《景風》第2期(1958.2)，頁16。

<sup>28</sup> 周郁晞：〈討論〉《景風》第2期(1958.2)，頁17。

<sup>29</sup> 簡又文：〈討論〉《景風》第2期(1958.2)，頁14。

<sup>30</sup> 賈保羅：〈儒家在適應現代社會中之幾種現象〉《景風》第2期(1958.2)，頁19,21。

文化內部矛盾、衝突和敵對的文化霸權形象。這次宗文社對〈宣言〉的回應正反映部分華人和西洋基督教知識份子對〈宣言〉的多元意見。

謝扶雅沒有詳細表達他對宣言的意見，但他指出，這篇宣言是「從中國傳統文化的深刻反省，和肯定西方文化的精華，而開出中西文化會通的道路。他們並不諱飾中國文化中雖具有實用技術，但缺乏希臘系統『為求知而求知』的科學根本精神；儒家雖言『民為邦本』，『民為貴』，卻未曾確定政治上的最高權力應在民而不在君。然而中國文化仍有其『圓而神』的特慧，值得擅長『方而智』的西方人加以學習」。<sup>31</sup>可見，謝扶雅既不是偏向西化派，也不是傾向國粹派，與文化本位的陣營所主張的觀點極為接近。謝氏提及的中國政治和道德哲學既有優點也有缺點，甚至優點和缺點只是一體之兩面，例如雖云傳統中國的政治哲學欠缺科學態度，但卻表現「政」多於的「權」；道德哲學欠缺信仰精神，但甚從容中道；追求陶醉於美善和實用多於求真和貪欲；而政治和道德哲學背後的精髓卻是以倫理本位的文化思想，使中華民族性格和文化發展避免極端的個人主義和集體主義。謝氏批評西方文化淪為個人功利主義和極端的集體主義，不過仍肯定民主和自由有存在的價值。謝氏以中外學者判斷二三十年來中國文化發展為停頓和衰退是歷史事實，試觀民國成立後的中國知識分子並沒有充裕的安定時間去思考中國文化的發展，特別是面對民國初年從內外而來的政治衝擊；由 1955 年倒數二三十年，正是從國民黨統一分裂的中國後開始計算，但其白色恐怖的統治，加上日本侵華和國共內戰已佔去了十二年，用「救亡壓倒啓蒙」理論來解釋此段時期的歷史雖具信服力，<sup>32</sup>同時暴露了因救亡而忽略啓蒙，啓蒙不幸在 1949 年後沒有因救亡事業終結而開展，啓蒙、檢討或更新中國文化的責任便落在海外的華人身上。謝氏意識到西方文化與中國文化是兩個根本不同的文化體系和社會形態，強調全盤西化只會傷害民族尊嚴和拆毀文化的精髓，強調保存中國文化只會造成

<sup>31</sup> 謝扶雅：〈儒學復興與基督教〉收載氏著：《基督教與中國思想》（香港：基督教文藝出版社，1971），頁 298。

<sup>32</sup> 參，李澤厚：《中國現代思想史論》（北京：東方出版社，1987），頁 7-49。

停滯和衰退，謝氏建議徹底檢討中國和西方文化，辨別和思考如何結合兩者的精髓，與四位學者在〈宣言〉主張更新中國文化的原則沒有基本上的衝突。

## 6.2 儒家沒有為中國文化生產自由、平等和民主

謝扶雅沒有因〈宣言〉的發表而改變他對中國文化的批評和要求更新中國文化的立場，其批評的重點甚至沒有重大的改變。謝扶雅既肯定「中國歷代的實際政治管理確乎乏善可陳」，「然則針對戰國紛紜混亂而作箴砭和挽救的先秦諸子學說」正可供時局之參考；「中國人的組織力和合作，似乎遜色於西方，然而作為個人的內部修養，有很卓絕超過任何民族之處」。<sup>33</sup>不過，謝氏也指出，中國文化的宇宙觀和人生觀比較消極及乏力，「待命」、「安命」觀念雖然在實際生活產生「容忍」、「謙讓」等美德，但缺乏創造和積極革新的進取動力，這是由於忽略了人和宇宙的親密關係和人在無限文化大流中的地位和責任。<sup>34</sup>謝扶雅強調，基督教的愛的宇宙觀並人格化之為「父」，呼召其兒女(人類)視目的(cause)為終極人生而效忠，以至人做事有宇宙為後盾，成為追求和改進的強大力量。謝氏補充，華人診斷自己百年來文化的病狀是基本的，「審察抉擇之方」更為重要，「有些人企圖建立『人文教』以應時需，動機雖純，仍然藥不對症」；謝氏解釋，孔子不是教主，孔孟的教訓只教人耐心「待命」，企候「多行不義必自斃」的結局出現。<sup>35</sup>謝扶雅引述美國為例指出，美國「已把基督教的優點吸收融化到西方固有文化系統中，並不覺得有何扞格矛盾」，且成為對抗共產勢力的主要力量；美國的「宗教和科學，希伯來系思想和希臘系思想得到圓滿的合作以及在各方面生活上的實際運用」，「以致形成安定、統一，而繁榮的社會」，中國也不會例外，因為中國也曾「調和了固有的儒術和大乘佛教而成宋明理學」，<sup>36</sup>中國過去的經驗正好說明中國文化有寬闊的調和空間，基督教有能力供獻中國文化。

<sup>33</sup> 謝扶雅：〈中國文化的再評價〉《祖國》23卷4期(1958.7.28)，頁11-12。

<sup>34</sup> 謝扶雅：〈中國文化的再評價〉《祖國》23卷4期(1958.7.28)，頁18。

<sup>35</sup> 謝扶雅：〈中國文化的再評價〉《祖國》23卷4期(1958.7.28)，頁18。

<sup>36</sup> 謝扶雅：〈中國文化的再評價〉《祖國》23卷4期(1958.7.28)，頁18。



謝扶雅贊成張忠絳〈民主政治在中國失敗的癥結〉的觀點，就是中國人民根本沒有養成民主觀念與習慣，所以無法實現民主政治。謝扶雅也指出，「民主自由是近代西方文化的特質，中國人的人生哲學裏却一向沒有這樣東西」；道家只講求人與自然的同化，沒『我』於神祕縹緲中；佛教的人生觀「與其說肯定自我，毋寧為否定自我」；儒家所謂人文主義，「誠然肯定人生，且亦具內聖外王修齊治平的『為政』思想，然而它受了三綱論(君為臣綱，父為子綱，夫為妻綱)的桎梏，易被統治者所利用，其結果，儒者在政治上的地位往往成為『官僚』，而無人民公僕的觀念。他們的責任感大抵是對帝王，而不是對公眾的人民，亦不是對個人的自我，……缺乏強烈的個性尊嚴獨立精神」。<sup>37</sup>謝扶雅補充，「我國傳統的政治理論固未嘗抹煞人民的地位，例如經籍載着『民為邦本，……民為貴，社稷次之，君為輕，……百姓足，君孰與不足』一類教訓。然而從不曾明言『主權在民』，亦不認為老百姓應出來預聞以至主持政治。國家是屬於君王所有的，人民只可以出來輔佐他。雖然禮記的禮運篇作者曾主張『大道之行，天下為公』，但接著下句『選賢與能』，便可見人民只能被『選』舉來佐助帝王，雖可位極卿相，而自己終不是這個國家的主人」。謝扶雅解釋，儒家強調的「仁政」，只是林肯提出的 of the people, by the people, for the people 三原則中佔了一點子「民享」的成分，根本沒有「民治」和「民有」；《詩經》上說：「普天之下，莫非王土，率土之濱，莫非王臣」；〈孟子·中廢〉說堯舜湯武之「有天下也」，表示天下只為天子所私有，國家不屬人民共有，不由人民共治；孔子之「殺身成仁」和孟子之「舍生取義」的仁義是另一種美德，與自由平等毫不相干。謝氏引述 300 多年前蘇格蘭長老會的諾克斯(John Knox, 1514-1572)的話：「在你們的各自的(教)會內，你們就是主教，你們就是君主」，這番話奠定日後英國民主憲政的基礎，也是孫中山提倡的民權主義思想的來源。<sup>38</sup>謝扶雅引述這個例子是要說明自由和平等的觀念是來自西方的基督教。

<sup>37</sup> 謝扶雅：〈民主意識與中西人生觀〉《聯合評論》第 135 號(1961.3.31)，版 2。

<sup>38</sup> 謝扶雅：〈民主意識與中西人生觀〉《聯合評論》第 135 號(1961.3.31)，版 2。

關於中國爲什麼沒有民主的問題，張忠絨指出，在中國古代的書籍和思想中，縱然盡力去發掘，只能找着一點「民有」與「民享」的思想，「絕對找不絲毫『民治』的思想與痕跡」。張氏解釋，「假使我們認定民主政治的組織成分爲民有，民享與民治，則我們不能不承認，民有與民享都必須寄託於民治之上。儒家的哲學，自孟子以後，雖有民有與民享的思想，但以君治與德治達到這種理想，却不是常期可以辦到的事」。<sup>39</sup>張忠絨透過中西文化比較分析總結出中國爲什麼沒有民主的五個原因，「中國傳統政治哲學的出發點在維持國家社會的秩序與安寧，在安民或保民，故側重個人(包括統治者)應有的義務。中國政治思想中的『自然法』與『理的規則』，盡爲人的義務，而不在爭爲人的權利；故理論的重心在誥戒統治者，而不在啓發表一般人民。加以中國沒有組織的宗教，道德與政治又未分離，在西方，依據耶教，不僅止靈魂與肉體，宗教與政治截然成爲兩事，而且教堂有保衛人民良知與精神的義務。人民對於政權的壓力，可經由教堂出而反抗，出而干涉。教堂失勢以後，人民爭取權利的習慣業已養成，於是乃利用法律(包括憲法)與制度，以保衛人民的權利，限制統治者的權力。中國傳統對統治者權力的限制，只能依賴道德觀念與虛無飄渺的天意，或賢臣與『積禮義之君子』(如荀子的哲學)。但此類限制，其主動力仍操在君主；君主若不顧道德，不畏天意，不尊聖貴賢，則一般人民仍無力與之爭競，與之抗衡，只有出於逃避現實政治之一途」。<sup>40</sup>

謝扶雅贊同張忠絨主張「民有」和「民享」是必須建立在「民治」的基礎上，但中國歷史上並沒有「民治」的思想基礎，故沒有孕育出民主思想和制度。謝氏指出，「在中國固有人文思想中，實無個人自由意志及共同立法，上下一律共守那種觀念或教育」。<sup>41</sup>故此，謝扶雅指出，「我們誠欲走上科學與民主之途，必須虛心向西方學習」，「我們當然用不著了鄙視自家的固有文化而後才可以接受西方

<sup>39</sup> 張忠絨：〈中國爲什麼沒有民主？(上)〉《聯合評論》第159號(1961.9.15)，版2。

<sup>40</sup> 張忠絨：〈中國爲什麼沒有民主？(下)〉《聯合評論》第160號(1961.9.22)，版2。

<sup>41</sup> 謝扶雅：〈中國如何才能走向民主？〉《聯合評論》第168號(1961.11.17)，版1。

文化，但我永不悲哀我們學習了、接受了西方文化而會失去中國人的自信心和尊嚴」。「所以，對民主政治的認識和態度，我們首先要明白決定，千萬不可藉於中國文化本位或中西文化會通的高論來玩中菜西吃或西菜中吃的把戲，把民主打個折扣，甚至盜名欺世，……我們認為民主和法治是現代政制上一個比較最妥當的方式，我們必須大家出來切實地躬親實踐，一掃過去『各人打掃門前雪』，以及清高，孤芳自賞人生觀」。<sup>42</sup>

唐君毅自〈宣言〉(1958)後在〈說中華民族之花果飄零——兼論保守之意義與價值，並敬告海外人士〉(1961)再次重申肯定中國文化的價值，這源自他觀察到部分入籍英美的海外華人知識分子的流行思想，他們「托名於學術上的觀點，對一切悲劇的事實，都加以理由化，持時代潮流風勢之所在，皆為合理；並加以迎合，即為進步之論」；唐氏指出，「其根本錯誤，在其將所屬之民族語言、歷史、文化、社會風習，以及其原來生活的方式等等，都全部化為一客觀外在東西來看」，「因而人只要隨此變遷之方向、潮流風勢而轉，皆為進步；且進步皆是，凡保守皆非」；唐氏重申，「此根本錯誤，在其忘了我們自己所屬之民族，都永不能真正化為一外在客觀的東西」。<sup>43</sup>唐氏解釋，「人如能真知灼見舊日之文化之無價值，人當然亦可以改變。但是人真有一新理想，而知其真有價值後，人之最重要的事，正是守此理想而求實現之」；「人在未發見更有價值之新理想，或對新理想之價值，尚無真知灼見時，則人保守其有價值之舊事物、舊理想，即人所應有之理想」。唐氏盼望，「在自由世界的人不要空談進步，談進步亦當先為保守而談進步，而只有大家真能守得住人類文化中原來已有之價值之事物與理想，即已不得了。我們所慮的，正是連守也守不住」。唐氏質問，「如果對已知其有價值之舊事物，已有之理想，尚不能守，人之價值意識託於何處？未來的東西，今既未來，而空說向未來進步，人只有託心於虛無。故人要能進步創造，必須先能保守，人

<sup>42</sup> 謝扶雅：〈中國如何才能走向民主？〉《聯合評論》第168號(1961.11.17)，版1。

<sup>43</sup> 唐君毅：〈說中華民族之花果飄零——兼論保守之意義與價值，並敬告海外人士〉《祖國》35卷1期(1961.9.3)，頁6,7。

要追求未來之價值，必須先肯定過去已存在的價值，現在已有之理想，而守之保之」。<sup>44</sup>唐氏指出，猶太人的信仰、英國人的政治、日本人的傳統舊風習禮儀雖以保守聞名，但無礙其民族之出無數科學、宗教、哲學、文學之天才；「今日共產世界之大罪，正在其不守人類文化之正流而加以叛逆，而自由世界之大罪，亦正在不能自守其宗教文化道德，亦不知所以守此社會之自由民主」，甚至「如數十年來人之因覺中國之專制政治無價值，而連帶反對孝道與孔子及中國文化，以為皆無價值」，這種膚淺和差誤的認識，最終變成「進步份子」的意識。<sup>45</sup>不過，唐君毅並沒有因時下的學者對中國文化的鄙視而感到失望，他認為，現存「中華民族之悲劇之表現的迹相，此決不是中國歷史精神真正的方向。而我雖視此為悲劇的表現，亦絕不悲觀。因一切的事，都可從當下重新開始。不管有好多中國文化中有價值的東西破壞了，但總還有一些東西存在著，還值得我們加以保持守護」。<sup>46</sup>

唐君毅這種肯定中國文化的信念得到多人的響應，李達生稱那些當自己的文化、祖國和民族遭受危難而飄然遠走，寄人籬下，去做外國國民的行為是無情、無義和不仁之人。<sup>47</sup>李璜指出，中華民族之花果飄零並非一朝一夕之故，可追溯到八十餘年來「中國政治之不得其人，政治上的榜樣太壞」，「致民族正氣為之蕩盡，令舉國士夫習於無恥」，而這種飄零到今天更甚更顯。不過，李氏也指出，唐氏只言「保守」是不夠的，個人對「價值之自覺」也不夠，應在政治上有所作為。<sup>48</sup>黎慧源將花果飄零問題轉到中國文化前途問題，他指出，「在過去六十年中，中國民族之所以仍不肯和未採擇科學和民主者，主要的原因仍然是中國傳統文化在中國民族中發用的結果，或者說是中國傳統文化影響下來的結果。除非我

<sup>44</sup> 唐君毅：〈說中華民族之花果飄零——兼論保守之意義與價值，並敬告海外人士〉《祖國》35卷1期(1961.7.3)，頁11。

<sup>45</sup> 唐君毅：〈說中華民族之花果飄零——兼論保守之意義與價值，並敬告海外人士〉《祖國》35卷1期(1961.7.3)，頁11,12。

<sup>46</sup> 唐君毅：〈說中華民族之花果飄零——兼論保守之意義與價值，並敬告海外人士〉《祖國》35卷1期(1961.7.3)，頁12。

<sup>47</sup> 李達生：〈略論國家多難時國人的義務〉《祖國》35卷6期(1961.8.7)，頁10-11。

<sup>48</sup> 李璜：〈花果飄零與政治風雨〉《祖國》35卷8期(1961.8.21)，頁8,10。



們能在中國傳統文化中找到其間的癥結所在，而加以疏導，否則，要使國人採擇源於西方科學和民主，便是很不容易辦到之事」。<sup>49</sup>黎氏更聲言，「中國傳統文化除了是中國走向現代化的障礙之外，並且還是中國民族生命之不可或缺的保護體；要是沒有這個保護體時，或者要是這個保護體被當作一般障礙而被剷除時，那麼中國民族的生命便將不能維持」，問題的癥結仍是在中國傳統文化與科學民主之間的溝通，這是「中國現代化」的工程，也是海外華人特殊的理想、權利和義務。<sup>50</sup>

謝扶雅雖然感同身受唐君毅所說的花果飄零，但謝氏從另一角度來理解華僑的心態，謝氏指出，旅美華僑的和港台來美的留學生「之所以如此絡繹改變自己的身分，與其說爲了親美慕美，以得充當世界第一強國的公民爲榮，毋寧說只是消極地對大陸和台灣兩地具著『危邦不入』以及『賢者避世，其次避地……』的心懷，逆視光復大陸之茫茫，厭聞國是及政治，存心逃避現實，不願積極承擔現實，更覺無力改變現實」，反映出他們對政治現實的無奈和苦悶，也是他們消極的抵抗。謝氏更指出，在美國做生意的一些華僑，「寧願早作當地公民，以求得到身心事業的保障」，以免惹上政治或商業的麻煩，「這種不想歸家而亦無家可歸、不想愛國而亦無國可愛的消沉心理，實更具有本國文化思想習慣的悠遠原因」，<sup>51</sup>謝氏解釋，古代儒家思想和社會風習「既無由陶成個人主義，教育亦不以發達個性爲目標，於是在政治理想上標榜著推己及人的所謂『德治』，而根本沒有西方的法治觀念」；後來的君主揉合了儒家和法家思想而成三綱論，越出了古時相互依存的對待倫理，中華民族遂長期受專制君主制度統治下，個人獨立的思想 and 民主政治沒有發展出來；加上印度佛教緣老莊輸入中國，鼓吹厭世出世，成爲延續至今潛伏性的民族心理。<sup>52</sup>李璜更指出，中國文化保守有餘，進取不足；

<sup>49</sup> 黎慧源：〈中國現代化如何可能的問題〉《祖國》35卷12期(1961.9.18)，頁7。

<sup>50</sup> 黎慧源：〈中國現代化如何可能的問題〉《祖國》35卷12期(1961.9.18)，頁7.8。

<sup>51</sup> 謝扶雅：〈中華民族的顛沛與復興〉《祖國》36卷8期(1961.11.20)，頁6。

<sup>52</sup> 謝扶雅：〈中華民族的顛沛與復興〉《祖國》36卷8期(1961.11.20)，頁7。

中國文化未能普及農村，不免偏枯；中國文化過重文采，影響科學精神發展。<sup>53</sup> 謝氏指出，美國剛好相反，美國「民主政治」的公民意識，遠可追溯至希臘羅馬時代，後來廢除的奴隸制度，稍後出現的平等思想，都是希伯來文化中「上帝依祂的形象造人」以及「人被賦有自由選擇」的信仰沁入希臘傳統的個人主義之中，遂凝結成「人權」及「自由意志」的明確觀念，而確立民主憲政的近代國家。<sup>54</sup>

謝扶雅回應唐君毅分別在《祖國》和《人生》(268期)刊登的〈說中華民族之花果飄零〉一文強調「保守」之意義與價值，他引述懷沙的一篇短評：「我們究竟要保守些什麼？什麼才是有價值的，值得我們保守？」<sup>55</sup>謝氏藉此質詢唐君毅，為什麼只在「改革進步」上才需要有自覺，在「保守」上則全不需要自覺，這是否雙重標準？謝氏提出，「我們人類之保存文化價值，是靠有意識地自覺地加以保存，而始可以保存。凡不自覺的因循承襲，只可稱為物理學上的惰性，而不能稱為保守」；而保守主義者所言的「保守」，就是不要忘卻「經學」的道統，「忘了本國的傳統便是『忘本』。忘本之人不但失其為中國人，亦且失其所以為人」。<sup>56</sup>但是，謝扶雅認為保守主義者所謂的道統並不是本，他指出，「西漢以降的經學，原不是中國文化中都值得保留的部分；因為它實只是中國道統的有力衛士，卻不是道統本身」，它「只是中華民族精神在保守方面的表現」。<sup>57</sup>謝扶雅訴諸儒家的代表孔子指出，孔子是主張溫和變革的人，「他雖自稱『信而好古』，但其目的則在『溫故知新』。『溫故』原非復古，『知新』更不要排新」；孔子「生當周道既衰，不再努力恢復周禮，而另行提出『仁』的學說，明言『人而不仁，如禮何？人而不仁，如樂何？』：這確是對周公禮樂系統的一大改進」，稍後孟子言性本善，荀子則言客觀禮法，儒學三家各有其革故鼎新的學說。故此，謝氏指出，

<sup>53</sup> 李璜：〈強調中國文化並不足以反共抗俄——兼論台北近來中西文化之爭〉《祖國》37卷4期(1961.1.22)，頁5-7。

<sup>54</sup> 謝扶雅：〈中華民族的顛沛與復興〉《祖國》36卷8期(1961.11.20)，頁6。

<sup>55</sup> 參，謝扶雅：〈保守·改進與超越〉《祖國》37卷6·7期(1962.2.12)，頁5。

<sup>56</sup> 謝扶雅：〈保守·改進與超越〉《祖國》37卷6·7期(1962.2.12)，頁5。

<sup>57</sup> 謝扶雅：〈保守·改進與超越〉《祖國》37卷6·7期(1962.2.12)，頁6。

「儒學非他，只是契合於中國民族固有精神的交互主義」。<sup>58</sup>謝扶雅強調，秦漢以後的經學開啓三綱論之緒，「側重了君臣的綱紀，保持了二千年的社會政治秩序，而亦顯出中國文化的迤邐綿延，發洩殆盡，至於終窮」；相反，「先秦的諸子百家是表示中國民族最能創新分化的一個大時代」。<sup>59</sup>謝扶雅引用孔子是溫和的變革者和先秦諸子的創新文化，說明秦漢以來的經學發展窒礙了中國文化和社會的進步，更指出「中國近百年來一直在變」，「精神生活不能因應相將改進，這才是人生的悲劇」，若仍「保守」三綱的古老秩序，那更是醜惡無比的大悲劇，需要「借助他山之石，竭力改弦更張，以重新鑄造中華民族的真魂」。<sup>60</sup>

謝扶雅指出，自由是中華民族和文化的出路，自由是中國現階段急迫的要求，也是最有效地摧毀權威主義的工具。謝氏所謂的自由，是指自覺、自決和自主，包括了有覺識的自由思考，自由選擇，自由創造，自由應用到實際的生活，「在政治上即爲民主體制，在學術上即爲獨立而無倚傍，既不屈服於世襲的傳承，亦不盲目附和時髦」；謝氏強調，「學術自由必以『懷疑』爲出發點」，「對自家的古聖先賢重新予以估價，同樣，對於外洋成就的一切學術要加以批判與評衡」。<sup>61</sup>謝扶雅批評，講究「實用的中國民族，一向只顧戀『生』之哲學，而不敢大膽接受『知』的哲學。『知』者非他，乃是『生』之超越；而惟超越生活，始有『價值』可言」；而「知有三個特徵：(1)超空間(2)超時間(3)超自身」，「惟有放大或超越生之範圍之『知』可以相通相共，我之知得爲你之知，你之知亦得爲我之知。而這才是價值。人生的理想和目的，即在超越生之現實，亦即可謂追求真知。故知其所應守而保守始有價值，知其所應變而改變始有價值。非進退攻守之有價值，惟真理的知識始有價值。人類所應該努力者在此；中國人今日則更應爲此而努力」。<sup>62</sup>這是謝扶雅回應唐君毅的「本」的意義——「肯定自我，必即

<sup>58</sup> 謝扶雅：〈保守·改進與超越〉《祖國》37卷6·7期(1962.2.12)，頁6。

<sup>59</sup> 謝扶雅：〈保守·改進與超越〉《祖國》37卷6·7期(1962.2.12)，頁6-7。

<sup>60</sup> 謝扶雅：〈保守·改進與超越〉《祖國》37卷6·7期(1962.2.12)，頁7.6。

<sup>61</sup> 謝扶雅：〈保守·改進與超越〉《祖國》37卷6·7期(1962.2.12)，頁7。

<sup>62</sup> 謝扶雅：〈保守·改進與超越〉《祖國》37卷6·7期(1962.2.12)，頁27。

超越自我」。

張忠絨指出，「五十年來，中國談民主與提倡民主政治的人們，有一共同的毛病，似乎都將民主政治看得太容易。有些先進以為，民國成立，民權即已達到。有些先進認為，有了憲法，即有民主」。張氏以為，「謝扶雅先生的大作，討論如何才能走向民主，已超越筆者原文的範束(張氏只探討中國為什麼沒有民主)」，並指出「遠之如西洋的傳教士，以詩經上的上帝為外國的天主。近之如民生主義就是社會主義，而國際共產又以共產主義為社會主義」都欠缺標準化和固定的定義。張忠絨指出孫寶剛誤解了他的文章，張氏解釋，「我沒有十足的說，中國文化缺乏『民主的傳統』，我更沒有談到『影響了今日的政治，而使民主運動不能順利發展』。……換句話說，我僅認為中國文化缺乏『民治』(不是『民主』)的傳統。我雖認為民有與民享的思想，必須寄託民治的辦法之上，但這與完全沒有民有與民享的思想却有很大的區別」。<sup>63</sup>張氏補充，「五十年來中華民主的失敗，不是病人的錯誤，不是藥石的過失，而是醫生不細心研究病源，不徹底明瞭外國藥性的毛病！我們不用怕反民主的人藉民主政治的障礙為口實，我們所應當怕的是提倡民主政治的人們無視民主政治的障礙，而不思所以克服」。張氏舉孫中山改組國民黨，轉而採用俄共的組織與方法；陳獨秀李大釗先生等乾脆由提倡民主轉入共產黨等例子指出，領導者若對民主的認識不足，其主張尚易改變，舉棋不定；附和者若對民主沒有認識，則朝秦暮楚。張氏強調，「提倡任何一種主張，都應當先儘可能求得正確的分析與認識。與其事後改悔，曷若事前審慎？……任何政治社會制度，不可能完全有利無弊。苟能事前洞悉其性質與弱點，則既可預為設法補救，更不至於臨時張皇動搖。……民主政治於人性與天理的制度，我們勿須怕討論牠的弱點。提倡民主政治者的責任，不在為牠隱諱，而在講求其得失，以適應於中國。……今日我們若猶不求徹底了解民主政治及其究應如何適應於中國，則我們如何能為中國建立民主的強固基礎？……在今日，……只能

<sup>63</sup> 張忠絨：〈答謝扶雅孫寶剛二先生論民主(上)〉《聯合評論》第190號(1962.4.27)，版2。



由上而下，努力培植青年人民對於民主政治的認識」。<sup>64</sup>

謝扶雅批評 1961 至 1962 年在台灣掀起的中西文化論戰，「按其所爭辯的內容，可以說大部分是浪費筆墨。因為傳統派也好，西化派也好，超越派(論)也好，都已沒有不承認中國的亟應現代化」，<sup>65</sup>謝氏比較港台兩地的討論指出，「香港方面在這問題上有較超然的展望；因而也更顯出台灣目下思想界的矛盾畸形，和一些作家的極度苦悶心理。香港文化界同仁便超過了這種無謂的爭辯，而更具體地提出中國通向現代化之路，並切實地討論到我們怎樣能更有效地走向民主和促進科學思想的發展」。<sup>66</sup>謝氏指出，胡秋原強調「中國之『學』或『學問』即與西方的科學無殊」是失之籠統附會，並指出東西方文化之分別，「中國無科學以至無西方古希臘意義的哲學概念，我們必須辨別認承。我們的『學』或『學問』，都涵有『行』的濃厚氣息，絕非純粹的『知』」，「我們的『學』，一貫是實踐性的；西方原來的『學』是純理論的」。<sup>67</sup>謝氏並沒有偏頗西方文化，而是站在整體人類和文化的角度討論這個課題，提出「我們過去沒有科學，並不包涵將來永遠也不會有科學。我們學習西方的科學和民主，絲毫與所謂『自卑感』無關。這與我們特別擁有那涵攝了『行』和『學問』也不必自驕一樣」。<sup>68</sup>謝氏補充，「中國現代化的途徑上還有極其需要的一點，似乎概不曾為港台兩處的作家所提及，那就是西方人『法』的觀念」，他解釋，「我們重人情的民族性，居然那麼溫柔敦厚地把這個『法』壓根兒溶沒了」，建議必須放棄「家天下」的舊夢，「接受如西方人重視法律的習性」。<sup>69</sup>

謝扶雅提出欲求現代化的中華民族應有現代的哲學基礎，他指出，中華民族「必須有一個新哲學以為立國之大本」，這就是新唯中論。它「不是機械的折半，心理的妥協，或兩頭的討價還價，卻是一個徹底的和通」；「不是任何折衷，而是

<sup>64</sup> 張忠絳：〈答謝扶雅孫寶剛二先生論民主(中)〉《聯合評論》第 191 號(1962.5.4)，版 2。

<sup>65</sup> 謝扶雅：〈東西文化論戰感言〉《祖國》39 卷 5 期(1962.7.30)，頁 5。

<sup>66</sup> 謝扶雅：〈東西文化論戰感言〉《祖國》39 卷 5 期(1962.7.30)，頁 5。

<sup>67</sup> 謝扶雅：〈東西文化論戰感言〉《祖國》39 卷 5 期(1962.7.30)，頁 5。

<sup>68</sup> 謝扶雅：〈東西文化論戰感言〉《祖國》39 卷 5 期(1962.7.30)，頁 5。

<sup>69</sup> 謝扶雅：〈東西文化論戰感言〉《祖國》39 卷 5 期(1962.7.30)，頁 6。

一種創造的綜合」；它「在知識論上採取多元的觀點，在本體論上採取一元的立場，而在價值論即抱『一在多中，多在一中』的欣賞態度」。<sup>70</sup>謝氏提出，新唯中論應用在中華民族的建設，包括堅持政治民主、經濟公道、學術獨立的原則；它與中西文化的思想不同，它「不是今儒所倡的人文主義，因為人文主義者認上帝為由人而造」，它「不妨說是新孔學，但絕不是馮友蘭先生的新理學」，它「的人生觀是以『自由』為主力；但這一方面與老莊放任自由之說大相逕庭，另一方面亦與西方通行的 liberalism(自由主義)稍稍有別」。<sup>71</sup>謝氏指出，進行東西文化的交流，我們無需要自大或自卑，更需要自信；「我們今日必須加緊吸收西方的『自我』或『自覺』觀念，同時從美的直觀(參考康德：判斷力批判)解悟這有機體的宇宙，而遵循『共由』之道以行。這便可能做出中國式的自由主義，而作現代中國人生觀的指針」。<sup>72</sup>謝氏補充，中華民族所急迫需要者為「自由」(不論政治的、道德的、或形而上學的)，華人只熟知『人道』，而未嘗習於『人權』，而人權在過去三綱禮教束縛下沒有得到充分的發展，所以必須充分吸收西方的人權思想。<sup>73</sup>謝扶雅解釋，西方的人觀是結合了希臘哲學和希伯來宗教，希臘知性文化中的白人受希伯來宗教的自卑刺激後，開展了「自覺」的有限性與無限性，人自覺為萬物之靈，與此同時，自覺其為時空的有限者。這種「知」是超時間、空間和超自身的；這樣，有限中隱寓無限，瞬間中含有永恆，時空中潛存神性，多中有一，一中有多；這樣，以理性(知)啓迪德性(行)，更賴罪性結合靈性(信)，補充自卑結合自尊的自我觀念和人權觀念，「則今後儒家思想，可循自由平等的新途徑而重建其內性外王(一多互攝)的人生觀」。<sup>74</sup>然而，陳特指出，西方的自由主義追求的尊重個人，保障人權只是起點，「人不但要肯定個人，還必須肯定由個人的道德意識所開出來的代表普遍精神的國家民族和歷史文化。這樣，在普遍精神中擴充

<sup>70</sup> 謝扶雅：〈東西文化論戰感言〉《祖國》39卷5期(1962.7.30)，頁6,7。

<sup>71</sup> 謝扶雅：〈東西文化論戰感言〉《祖國》39卷5期(1962.7.30)，頁7。

<sup>72</sup> 謝扶雅：〈東西文化論戰感言〉《祖國》39卷5期(1962.7.30)，頁7。

<sup>73</sup> 謝扶雅：〈新唯中論與兩希〉《祖國》41卷6期(1963.2.4)，頁6。

<sup>74</sup> 謝扶雅：〈新唯中論與兩希〉《祖國》41卷6期(1963.2.4)，頁6。

個人的人格，又從個人的獲得尊重中保障普遍精神的體現」；這種「以德攝智」，「以智輔德」可能是中國未來應走的道路。<sup>75</sup>

### 6.3 「主體性」的爭議

謝扶雅質疑牟宗三「以『主體性』為中國哲學的特質，是似在襲取西方近代實存主義創始人丹麥祁克果(Kierkegaard, ……)的主觀性原則來套在並非如此個體峭拔的中國哲學思想上」，他說自己「不敢像牟先生樣直接把道德性和主體性聯將起來」，謝氏解釋，中國哲學傾向實際(practical)的、不尚理論的(theoretical)、不驚神祕的(mystical)，是屬於道德性的哲學，富有理論色彩的希臘系統的西方哲學屬於「科學性」的哲學，富有神祕色彩的希伯來系統和印度哲學屬於「宗教性」的哲學。謝氏指出，後兩者的哲學皆起於驚異(wonder)，他亦同意牟宗三視「憂患」為中國哲學起源的看法，不過，「易經與新舊約聖經，奧義書，及佛經都大異其趣，它並無濃厚的宗教色彩或神祕氣息，可以反証中國哲人的憂患意識，殊與恐怖意識不同。而且中國哲學的憂患感，反與平安感相輔相成」。謝扶雅引述孔子的話：「仁者不憂，智者不惑，勇者不懼」(論語子罕)，「足見儒者深具憂患，但亦終是理得心安」；道家更抱達觀，樂天安命<sup>76</sup>，故此，「中國人在情感上也是得其中道，不趨浪漫熱烈，亦不陷入悲戚恐慌」。謝氏補充，「中世紀的中國哲學中，勉強可以說帶有幾分『主體性』的色彩；這是由於受了印度宗教性哲學，尤其是禪宗『明心見性』的影響之故。嚴格地說，程朱理學和陸王心學是中印兩家結婚後的產物，不能稱為中國的固有哲學」。<sup>76</sup>謝氏訴諸儒家的代表孔子指出，其「性相近，習相遠」(陽貨篇)和「學不厭」「誨不倦」(述而篇)是孔子的哲學精神，「後來中庸作者主張『率性』，孟子主張『盡性』，假定著『性』由天道而來，而這正為孔子所不願意置喙的問題(見公冶長篇)。夫子素材平實的態度，『知之為知之，不知為不知』(為政篇)。他無意於穿鑿理窟，亦不喜唱高調」。謝氏強調，「失了

<sup>75</sup> 陳特：〈十年來的中國文化反省〉《祖國》41卷1、2期(1963.1.7)，頁39。

<sup>76</sup> 謝扶雅：〈牟著「中國哲學的特質」書後〉《人生》25卷12期(1963.5.1)，頁15。

中庸之後的流弊便是『過猶不及』(先進篇)。主體性只是『過』；客體性即是『不及』，個人的自由主義便是『過』，沒己的社會主義便是『不及』；「孔子本人『仁』的學說，一方面既包攝『爲仁由己』(顏淵篇)的主體，另一方面又吸收了『克己復禮爲仁』(同上)的客體。走上主體主義的偏鋒者，有殷之『質』，太重禮貌的客體主義者有周之『文』。於是孔子『執兩用中』地斷論說：『質勝文則野，文勝質則史；文質彬彬，然後君子』(雍也)。他所主張『政者正也』的解釋，便是不耍霸道的集體主義(偏左)，也不要無政府式的放任主義(偏右)」，<sup>77</sup>反映了「仁」只是孔子「中」的思想的一部分。

謝扶雅指出，「牟先生主張孔孟陸王同爲中國哲學的正統。其實孔是孔孟是孟，陸王與孔孟更有距離。儒家哲學中，最先由子思孟子偏右，故在先秦時，已爲偏左的儒者荀子所嚴厲批評。到了晚唐五代，學術之風萎靡，尤其是國勢日落，無復漢唐的狀闊規模。宋儒蹙蹙於客觀環境之無奈，欲補償之於主觀心理之宏深，遂借大乘佛教的新醅，大澆孟子『不平』的塊壘」。謝氏補充，「中國哲學的本色是平實、平凡、平和，所謂『從容中道』。它無意於作不平鳴而平不平。今日故國銅駝，台灣且并南宋杭州之不若，鬱抑無奈的思想界，遂不免要求理學心學的復興。然而心理要求是一回事，敘述哲學史又是另一回事。我們必須還孔子以孔子，還孟荀以孟荀，還宋學漢學以宋學漢學。牟著云云，只可說是中國哲學的一邊(one aspect)，却不好稱爲『中國哲學的特質』(essence)」。<sup>78</sup>

謝扶雅指出，他一向以「唯中論」來理解從容中道的中國哲學，因爲「孔子曾借虞舜來說明哲學的智慧，說：『舜其大知也歟，……執其兩端，用其中於民』(中庸篇第六章)」。他解釋，「中國哲人既然處處要『執兩用中』，自必對『主觀』與『客觀』的兩極，想拿它來中和，而不欲偏向於『主體性』，等於不欲偏向於『客體性』的觀點」。謝氏甚至利用「唯中論」解釋牟氏的「中國哲學的重點」既「落在道德性」(引牟原語)上，也不側重於理論科學性，又不側重於神祕的宗

<sup>77</sup> 謝扶雅：〈牟著「中國哲學的特質」書後〉《人生》25卷12期(1963.5.1)，頁16。

<sup>78</sup> 謝扶雅：〈牟著「中國哲學的特質」書後〉《人生》25卷12期(1963.5.1)，頁24。



教性，正是「執兩用中」的證明。<sup>79</sup>謝扶雅指出，孔子「中」的思想在過去產生平天下的文化環境，於是「我們既不鑽研科學，亦不競拜神明，而惟周旋於人間日常生活的平易關係。而這倫常實用道德又基於夫婦相倚，父子相待，執兩用中，不尚個人或集體」。他補充，假若中國哲學將來有所創新，「必是掌握了科學性的哲學和宗教性的哲學之兩極端，而產生徹底的唯中論」，而這「新唯中論可以有希臘系和希伯來的成份，但更爛於『執兩用中』的一貫方針，故亦將不落在客體性，亦便不至於落在主體性」。<sup>80</sup>

朱維煥為其師牟宗三辯護，「牟先生講『中國哲學的特質』，入題即論『中國哲學的重點何以落在主體性與道德性？』其中之一段云：『聖王重理想的實踐，實踐的過程即為政治的活動。此等活動是由自己出發，而關連著人、事和天三方面。所以政治的成功，取決於主體對外界的人、事和天三方面關係的合理與調和；而要達到合理與調和，必須從自己的內省修德做起，即是先要培養德性的主體，故此必說『正德』然後方可說『利用』與『厚生』。中國的聖人，必由德性的實踐，以達政理想理想的實踐』。當然，牟師講『中國哲學的特質』，祇是以大手筆作大輪廓之鈎畫而已。如果以之代入『執兩用中』格式表現之，則：為主體所超臨之『人、事和天三方面』，即為所執之對偶性兩端之所在；而能調理『人、事和天三方面』之『主體』，即為能用之中也：『所以政治的成功，取決於主體對外界人、事、天三方面關係的合理與調和』。即『執兩用中』也」。<sup>81</sup>

陳特批評謝扶雅對牟宗三和對儒家思想有極深的誤解，並指出謝扶雅用其唯中論來解釋中國儒家哲學是不適切的。陳特指出，「謝先生的唯中論是常用『折中』之中或『執兩用中』之中來說的，似乎是以『執兩用中』的中為主。然而『執兩用中』的中也與中性、中立的中不同」。<sup>82</sup>陳特引述儒家的典籍指出，「『中』

<sup>79</sup> 謝扶雅：〈牟著「中國哲學的特質」書後〉《人生》25卷12期(1963.5.1)，頁15。

<sup>80</sup> 謝扶雅：〈牟著「中國哲學的特質」書後〉《人生》25卷12期(1963.5.1)，頁16.15。

<sup>81</sup> 朱維煥：〈「執兩用中」〉《人生》26卷3期(1963.6.16)，頁24。

<sup>82</sup> 陳特：〈「中」的分析——與謝扶雅先生討論「中國哲學的特質書後」〉《人生》26卷5期(1963.7.16)，頁7。

也不能盡儒家的全蘊，尤其不能盡孔子思想智慧之全蘊，只不過是孔子稱讚大舜一端而已」；更指出，「聖人在現實生活中，發現折衷調和比較能接近道時，便用折衷調和，當折衷調和不近道時，便捨棄折衷調和，可見儒家的精神所在是他們所謂的道，而不在折衷。折衷主義一詞，顯然誤解了儒家言中的意思」。<sup>83</sup>陳特解釋，「中」有指生化並主宰宇宙萬物的天道(形而上的實體、實理)和心體發用時所表現的純淨無私的道的境界，「不是什麼折衷調和。它所否定的是人心的偏私性，所肯定的是道心的公正普遍性，人心與道心正表示升與降的兩種極端」。<sup>84</sup>陳特補充，「中」有指天道下降于人而為各個體的本性，也指一言一行能表現道之全體的聖人人格。<sup>85</sup>陳特質問謝扶雅，「凡是有兩個不同的主張，儒者既不偏此，也不偏彼，必是調和兩端折衷于其間」，「但這樣說來，儒教成一個什麼學派，還能講什麼道理？是不是有人主張仁，有人主張不仁時，儒家也要來一個折衷，主張既非仁亦非不仁呢」？陳特指出，牟宗三所說的主體性是就「心性主體」而言，重視個人修養以達成聖成佛或成真人之境，「這與西方的個體主義的『個體峭拔』，以及宗教熱情的追求道福祈望上帝，或十八世紀德國文學情調的浪漫理想主義等『主觀的、情意的主體性』(Subjective subjectivity)之『個體峭拔』並不相干」。<sup>86</sup>陳特強調，「謝先生不贊成牟先生『把道德性與主體性聯將起來』。牟先生明說『重主體性』是儒釋道三教之所共，而惟儒家則『把主體性復加以特殊的規定而成為內在道德性，即成為道德的主體性』。正宗儒家的心性主體是孟子就心善言性善的心性以及中庸『天命之謂性』的性，這當然是道德性的，就心性言則為內在的，故曰『內在道德性』(inner morality)。這心性主體嚴格言之，就是人的『內在的道德性』，這主體性與內在道德性根本是一，不但是聯將起來。這

<sup>83</sup> 陳特：〈「中」的分析——與謝扶雅先生討論「中國哲學的特質書後」〉《人生》26卷5期(1963.7.16)，頁8。

<sup>84</sup> 陳特：〈「中」的分析——與謝扶雅先生討論「中國哲學的特質書後」〉《人生》26卷5期(1963.7.16)，頁8-9。

<sup>85</sup> 陳特：〈「中」的分析——與謝扶雅先生討論「中國哲學的特質書後」〉《人生》26卷5期(1963.7.16)，頁9。

<sup>86</sup> 陳特：〈「中」的分析——與謝扶雅先生討論「中國哲學的特質書後」〉《人生》26卷5期(1963.7.16)，頁10。

不是泛說的主體性，泛說的主體性當然不就是道德性的。這也不是泛說的『道德性』，而是『內在道德性』。泛說的『道德性』當然亦不就是主體性。這在原書裡是表示得很明顯的，細看便可以分曉」。<sup>87</sup>

周羣振對謝扶雅評論牟宗三的《中國哲學的特質》報以嚴厲的批評，其部分觀點似有抄襲自陳特之嫌。周羣振形容謝扶雅是「淺妄之徒，繼清末、五四之的餘風，橫加詆毀，肆意污蔑者，……不敢面對現實而唯一往託庇其微弱之生命於絕對外在之天國神境者，又且欲以其一己所信之天國神境的觀念，來混矇天下人耳目，遂亦多有意無意地以貶損中國固有思想之價值地位為樂事」。<sup>88</sup>周羣振指出，「儒釋道三教皆分別對應其各自修証的目標成聖、成真人、以及成佛，而肯認一超越的心性」，「這三家所分別肯認的『超越的心性』就是他們三家各自所肯認的『主體性』」。「然而謝先生却閉著眼睛不承認中國哲學思想有『如此個體峭拔』的『主體性』，偏偏要從中國思想中，尤其要從主流中的主流儒家思想中抹掉，這是對於中國哲學史無所知呢？抑或是別有用心故意把中國主流的思想講成中性無記好預備基督教來填充呢」？<sup>89</sup>周羣振更指出，「謝先生對於中國哲學所提出的『唯中論』之內容，表面上雖似極盡讚許之能事，實際則全是欲將中國哲學歸於一鬆散無力之平鋪之層面上而視為卑不足道者」，「在他的意識中，却認為真正的主體性，只可在他所相信的宗教思想中獲得；或者只有在西方理想主義之哲學中獲得；中國哲學，根本不足以語此的」。<sup>90</sup>

一輪的批評過後，牟宗三回覆澹思有關佛教問題時指出，「我自信我們對佛教的虛心與了解是超過佛弟子對於儒家的虛心與了解。同樣我們對於基督教的虛心與了解也超過了一般基督徒對於儒家的虛心與了解。但是我也常受到從基督徒方面來的誣枉。我看他們的誣枉言論是很少能站得住的。所以我也很少和他們爭

<sup>87</sup> 陳特：〈「中」的分析——與謝扶雅先生討論「中國哲學的特質書後」〉《人生》26卷5期(1963.7.16)，頁10。

<sup>88</sup> 周羣振：〈有關中國哲學中主體性的問題〉《人生》26卷6期(1963.8.1)，頁7。

<sup>89</sup> 周羣振：〈有關中國哲學中主體性的問題〉《人生》26卷6期(1963.8.1)，頁8。

<sup>90</sup> 周羣振：〈有關中國哲學中主體性的問題〉《人生》26卷6期(1963.8.1)，頁11。

辯。凡接觸到這方面，爭辯、護教、排他，是免不了的。而我的語言也不能擔保句句皆妥當，招惹麻煩、得罪人，也是免不了的。因為我有我的立場。但我之立場并不像一般信教的立場那樣，也不像一般護教的立場那樣，乃是覺得我們處在這個時代，從中國文化的樹立與發展上看，「我們的主要心願是在暢通中國文化生命以解除共產主義的魔難，所以對於那些不識大體不知死活的人的詬詆也就看淡了」。<sup>91</sup>牟宗三補充，「儒佛耶俱其精采，也俱有其限度，同時也俱有其不足處與艱難處」，「這些大教所代表的生命道路如不能重新振作與復興，相與相契，是無法克服共產主義的魔難的。就中國說，如不能本儒家的智慧以暢通中國文化之道路，則其民族生命是無法健康地站立起來的。就基督教說，如果一般基督徒不能切實檢點自己的病痛，不能正視尊重儒教與佛教的通透智慧與奧義，光想貶抑人以虛騰自己，則也是決難傳到中國來的」。<sup>92</sup>

謝扶雅只回應陳特的批評，「陳(特)文指拙作唯中論為認儒家係一種折衷主義，以致騎牆滑頭的中立主義，未免淺視拙文。我早於去年(1962年)一月五日出版的《大學生活》上(不記期數，因刻在旅行中)發表〈唯中論——中國固有的哲學〉一文，<sup>93</sup>明白聲稱儒家的「唯中」，乃是最道地的「創造的綜合」，絕不是「折衷」，更不是機械的折半，或調和左右兩方的和事佬，尤與近來國際政治界的中立主義根本不相干。中庸篇『中立而不倚，強哉矯』句中的『中立』一詞，是表示『獨立』的意義」。<sup>94</sup>對於 Radical neutralism 一字，謝扶雅辯解，「這裏『Radical』一個英字，與朱(維煥)文中『此仁心，此中道，乃屬於相對法以上之更高層次，為絕對性者，不為任何事物所對偶而失却其中道之義』云云，可謂互相關發。不過，我不願稱之為『絕對唯中論』，而譯作『徹底唯中論』而已」。此種純粹的中道，只見之於孔子之『從人從仁』的仁，以及『為仁由己』(主觀)與『克己復禮為仁』(客觀)的辯證解釋。而所謂『二人者』，即孔子本人所下『夫仁者，己欲

<sup>91</sup> 牟宗三：〈酬答澹思先生〉《人生》26卷5期(1963.7.16)，頁16-17。

<sup>92</sup> 牟宗三：〈酬答澹思先生〉《人生》26卷5期(1963.7.16)，頁17。

<sup>93</sup> 參，謝扶雅：〈唯中論——中國特有的哲學〉《大學生活》7卷16期(1962.1.1)，頁11。

<sup>94</sup> 謝扶雅：〈論學書簡〉《人生》26卷7期(1963.8.16)，頁30。



立而立人，己欲達而達人』的中正定義，主體客體兼顧，智愛雙修，真能涵攝消融西方希臘系與希伯來系之特長，而顯出中國獨特的新創造也」。<sup>95</sup>謝扶雅澄清，「心體心性之論，自孟子主『義』(此字從羊從我)以後，經道佛思想的薰染，在宋明理學心學中始見大張。孔子本人罕言性命，只以教育家立場明謂『性相近也，習相遠也』。此『性相近』雖與以後告子『性無善無不善』之說略似，但決非妥協騎牆」。謝氏強調，他「雖謏學無似，總不至將孔子儕於尼赫魯之流(筆者按：印度的尼赫魯總統奉行國際政治上的中立主義)」。<sup>96</sup>

#### 6.4 分析與討論

綜觀謝扶雅與新儒家知識分子在追求民主和自由的訴求上並沒有嚴重的分歧，謝氏和新儒家知識份子對自由和民主吸納的肯定無論在〈宣言〉的前和後大體上沒有分別。<sup>97</sup>〈宣言〉引起基督教知識分子的關注，值得留意和有趣的，是非華人基督教知識份子發起基督教教牧人員對〈宣言〉的討論；更有趣的，參與者當中不少是非華籍的教牧人員，賈保羅甚至觀察到〈宣言〉的作者們因中國文化要接納科學和民主的訴求而出現的內在張力，這張力是來自作者們的民族自尊而產生。這份〈宣言〉稍後譯成英文，<sup>98</sup>流通到香港以外的地區，引起回響。<sup>99</sup>

從探索中國文化如何與自由、平等及民主觀念的結合追溯更基本的問題，就是為什麼中國文化在過去沒有或未能產生自由、平等及民主的觀念，為什麼西方

<sup>95</sup> 謝扶雅：〈論學書簡〉《人生》26卷7期(1963.8.16)，頁30。

<sup>96</sup> 謝扶雅：〈論學書簡〉《人生》26卷7期(1963.8.16)，頁30。另參，謝扶雅：〈人生觀論戰四十年書感〉《人生》27卷1期(1963.11.16)，頁8。

<sup>97</sup> 參，謝扶雅：〈評竇百里(Wm. T de Bay)編中國傳統淵源〉23卷4期(1962.1.1)，頁14-15；氏著：〈在早期英譯中的孔子〉24卷10期(1962.10.1)，頁22-25。謝氏對外國學者著作和翻譯有關中國文化的書籍的批評標準與〈宣言〉提及的標準無大分別。

<sup>98</sup> 黃媽梨：〈中國思想文化研究在香港〉收刊周佳榮，劉詠聰主編：《當代香港史學研究》(香港：三聯書店(香港)有限公司，1994)，頁63；此宣言的簡約英文版可參 R. P. Kramers, (trans), "A Manifesto to the World on Behalf of Chinese Culture," in *Quarterly Notes of Christianity and Chinese Religion Culture*, Series II, no.2 (May 1958), 1-20. 後英文版載入(張君勱)Carson Chang, *The Development of Neo-Confucian Thought*, 2 Vols. (New York: Bookman Associates, 1957 & 1962) II, 455-483.(Appendix) See Peter K. H. Lee, "Preparation for Christian-Confucian Encounter: the Protestant Story," in Peter K. H. Lee ed., *Confucian-Christian Encounters in Historical and Contemporary Perspective* (Lewiston, N.Y.: E. Mellen Press, 1991), 28. footnote 20.

<sup>99</sup> See the introduction of *Quarterly Notes of Christianity and Chinese Religion Culture*, Series II, no.3 (Oct 1958), 1.

國家卻能產生以上的觀念？中國文化本位論者提出不少具說服力的解釋。<sup>100</sup>謝扶雅卻提出「孝」的觀念，「孝不僅是下一代對上一代應有的德行，也應為今一代對後一代的義務」，更是「人對世界文化所應盡的職責」，它超越傳統中國家庭子女對父母行孝的範疇，擴展為人對世界行孝的使命，因為人出生既浸潤於當代世界文化，承受累代傳下來的文化遺產，人在優良傳統下成長而應感謝報恩，報答方式莫過於把文化加以增值、發展、改進和新創，所謂「感文化之恩而報文化之恩」，其目標就在「為世界人類造最大幸福，而不僅僅是善修其身，以圖光宗耀祖」。<sup>101</sup>謝氏更提出人對造物主(父)的孝，作為民族和文化建設的動力，更肯定人文教努力的限制；也回答了唐君毅對民族的悲鳴：「中華民族卻並非上帝的選民呵。無論是基督教徒與猶太教徒之所謂上帝旨意之行於世界，皆原無特別關愛中華民族之子孫之意」。<sup>102</sup>謝氏更提出，宗教與文化成功結合的例子不單在歐美的基督教國家出現，也曾在中國自身的歷史發生，故不需憂慮民主、平等和自由未來不能誕生在中國文化，因為它們在西方的出現是與基督教有密切的關係，而基督教正可對中國文化有此供獻。

張忠綏對自由民主的討論和唐君毅的〈說中華民族之花果飄零〉等文勾畫了中國文化本位論者對接納那標籤為「西方」的自由和民主觀念的艱難，重現推行現代化過程的心結——向西方學習的民族自尊！然而，同樣作為離散流亡的謝扶雅，他在美國卻以華僑意識來理解華人入籍當地為「自然」趨勢，他和唐君毅無論在心情和態度都是不同的，反映他們對暫居客鄉的不同接納程度，也反映他們對民族-文化身份的執著程度，更反映他們對民族-文化和宗教身分各自有其先後次序派的價值觀。謝扶雅回應唐君毅要「保存」的「本」是直指先秦諸子和其百花齊放的自由環境，在諸子中儒家的孔子而非孟荀，這些皆方便謝氏在論述中國文化更新或現代化的議題上容易推銷其新唯中論，因內裏倡議的自由和人權的觀

<sup>100</sup> 詳參本論文 5.2.5 前瞻：中國文化與現代化的關係。

<sup>101</sup> 謝扶雅：〈新唯中論的人生觀〉《祖國》44 卷 1 期(1963.7.8)，頁 5。

<sup>102</sup> 唐君毅：〈學術標準之外在化與花果飄零及靈根自植〉《祖國》44 卷 4 期(1963.10.21)，頁 9。

念是吸收西方近代各學派之長而揚棄其極端之處的綜合哲學。<sup>103</sup>

謝扶雅與牟宗三有關「主體性」的爭論反映了兩者皆用西方哲學方法來解釋中國哲學思想而引起「正統」詮釋的爭端，內裡涉及對儒家思想道統基礎如孔子和孟荀、「仁」和「中」等的討論，謝氏遭到新儒家知識分子的質難，陳特直率回應謝氏「中」的觀念，周羣振批評謝氏的觀點，如「講中國哲學以孔子為代表，以論語為第一手資料，但却捨仁而不談，單拾取中庸所記載孔子的稱贊大舜之『執其兩端，用其中于民』兩句以為割截抹殺其他一切之障眼法，這是無知呢？還是別有用心呢？他把自孔子講仁開始二千年來的傳承都抹掉」，<sup>104</sup>間接說明謝氏提出「中」觀念是欲替代儒家「仁」的觀念，是要指出儒家思想需要基督教的扶助和充實，因基督教或西方才有「主體性」哲學，中國文化則缺。謝氏對陳特的回應只是重申立場，再沒有就陳特的論點進一步討論。謝扶雅向新儒家知識分子推銷其新唯中論的失敗是必然的，因為他觸動了儒家學者過去持之以恆的詮釋傳統和觀念，雖然他沒有否定孔子「仁」的思想，但在「仁」之先置放「中」的思想卻引起新儒家知識分子的反感，「主體性」和「辯証性」同是西方哲學的思維工具，不過在應用在分析儒家思想還需時間和其他重要代表人物的認受，謝氏似未有在新儒家知識分子群體中形成與「仁」銜接而開出一套完整「中」的理論，並得到正面輿論的認許。

謝扶雅參與新儒家知識分子對儒家思想在現代文化處境的存在價值意義的討論，他們都是在不同的離散文化處境中討論儒家思想對中國文化的意義，但其文化處境卻影響他們的視野。新儒家知識分子大都暫居於以華人為主的香港，生活、聚集和交流盡的都是被迫離開中國內地的華人，沒有身處另一異質性文化的處境，因而未必能客觀地理解流亡歐美華人知識分子的文化處境和面對的民族和文化身分問題的複雜性；謝扶雅在美國卻直接意識到「兩個中國」的危機，<sup>105</sup>明

<sup>103</sup> 謝扶雅：〈新唯中論的人生觀〉《祖國》44卷1期(1963.7.8)，頁5。

<sup>104</sup> 周羣振：〈有關中國哲學中主體性的問題〉《人生》26卷6期(1963.8.1)，頁13。

<sup>105</sup> 謝扶雅：〈「兩個中國」之不可能——從中華文化及其現代化的觀點〉《聯合評論》211期(1962.9.21)，版2。

白來自台灣留美大學生爲什麼只承認他們是台灣人而不是中國人，<sup>106</sup>明白在美國留學或工作的華僑希望盡快取得居留身分的焦急心情。<sup>107</sup>唐君毅雖然曾到過海外參與國際學術會議，但他所見所聞，所接觸的人物和時間的限制，不足以影響他超越以中國人的民族-文化身分去理解中國文化，更談不上以海外華僑的文化身分來理解中國文化。謝扶雅回應唐君毅的〈學術標準外在化與花果飄零及靈根自植〉(1963.10.21)正反映他們對理解中華民族和中國文化的分歧，也反映了身處不同文化處境的客鄉對理解其自身的民族和文化身份認同是不同的。當然，也不能忽略他們對民族、文化和宗教身分認同在實際的文化處境的先後次序。

唐君毅繼〈說中華民族之花果飄零——兼論保守之意義與價值〉(1961)一文刊出後，經兩年的觀察和收到的回應，更肯定中華民族之花果飄零之事實，並達於一切絕望之境。唐氏指出，海外華人在「精神上之失其信守，而進至一切求信守於他人的悲哀。人在不能自信時，便只求他人之信我。人在不能自守時，即求他人之代我守其所守」，「而到了一切求信守於他人時，則是精神之整個的崩降，只在自己以外之他人尋求安身立命之地，而自甘於精神的奴役之始」。<sup>108</sup>唐氏引述他數年前到台灣參觀故宮博物館之珍藏時，只能見到寥寥幾室的懸置，而美國人卻能大飽眼福的例子指出，只要別人先承認我們之文化之價值，然後我們自己才能承認和重視其價值，「實一奴隸意識之始」；唐氏又引述新亞書院的研究生在香港和海外大學獲取的博士學位而得到不同待遇的例子指出，「代表整個社會之風氣與教育界之風氣是以他人之標準爲標準」。於是，「學術界人心所趨，則不只以西方之學術思想爲標準，以評判中國之學術與文化，乃進而以中國學術文化本身之研究與理解，亦應以西方之漢學家之言爲標準。於是純中國學者之地位，亦賴他人爲之衡定」。結果，「年輕之中國學者，似尤須授業於外國漢學家之門，在外國大學圖書館研究或得其學位，方能爲國人所重視」，「然而此所代表的是什

<sup>106</sup> 謝扶雅：〈何以還不在今年雙十誓師？〉《聯合評論》164期(1961.10.20)，版2。

<sup>107</sup> 謝扶雅：〈留美學人對最近國是〉《聯合評論》149期(1961.7.7)，版1。

<sup>108</sup> 唐君毅：〈學術標準之外在化與花果飄零及靈根自植〉《祖國》44卷4期(1963.10.21)，頁4。



麼？此只代表連對我們自身之學術，亦不能自樹標準，自加評判，亦不是為我們之自身而求加以研究認識；而是以他人之標準為評判之根據」。<sup>109</sup>唐氏又指出，「然而到現在，則在台灣與香港，連中國學術之標準都移於外人之手」，「我們根本無力建立自己的標準，整個社會與教育文化學術之風氣，皆唯他人之馬首是瞻」。<sup>110</sup>唐氏更指出，「楊(振寧)李(政道)二氏得獎之後，大陸中國他們不能去，台灣約他們回去講學不願去，香港的中國人之社會自然更不會來」，「然而一定說決不能抽一點旅行的時間，以回到故國邦人父老之所居，作短期之講學，並資後學之楷模，則恐亦未必。然則何以必吝此一行」？「證明中華民族是花果只能飄零異域為他人瓶中之花，座上之果，而不能或不願或不屑落於中國民族之土壤，而植根於其中，以求民族之學術文化之更發芽滋長枝葉扶疏而花果纍纍，則是一不可爭辯的事實」。<sup>111</sup>唐氏重複論說的是：「人如果也需要別人認識我承認我，然後我才能認識我承認我，此使本身即為羞辱。為什麼我們不能先自尊自重，自己認識自己承認自己，而逼到必須求當地外人之認識我承認我，才能自尊自重、自己認識自己、自己承認自己的田地？此豈不是我們之整個民族國家自己不爭氣，我們自己本身皆已成了瓶中之花、座上之果而飄零無寄，才只有冀他人之品鑒欣賞，以為容身之地，而聊以自慰而自榮」？<sup>112</sup>

基於以上的觀察和感受，唐君毅表達了他作為漂泊華人的流離心境。唐氏指出，「我們之民族今日所遇之災難，如國家之不能統一，流亡人士之無家可歸，而寄望於國際局勢之驟變，中共之幡然改圖」，「以及寄望於台灣之反攻或大陸之革命。抱這些期望的人，漂流在外，等了五年，十年，快十五年了」，「然亦可永遠只在期望之中」。唐氏悲問，「試想破碎河山如何收拾？試想一切經濟、政治、社會、禮俗、文化、教育、學術如何重建？試想在海外的中國人，有多少人對此等問題真正用心？試想因漂流各地而沈淪在下位，因而志氣已全然沮喪者有多

<sup>109</sup> 唐君毅：〈學術標準之外在化與花果飄零及靈根自植〉《祖國》44卷4期(1963.10.21)，頁5,6。

<sup>110</sup> 唐君毅：〈學術標準之外在化與花果飄零及靈根自植〉《祖國》44卷4期(1963.10.21)，頁6。

<sup>111</sup> 唐君毅：〈學術標準之外在化與花果飄零及靈根自植〉《祖國》44卷4期(1963.10.21)，頁6。

<sup>112</sup> 唐君毅：〈學術標準之外在化與花果飄零及靈根自植〉《祖國》44卷4期(1963.10.21)，頁7。

少？因偶然見知於當地，便以之自榮，浸而歸化爲美國人英國人，入他國國籍，便忘了祖宗之中華民族子孫，又有多少？這些飄零的花果，如何能再回到苦難的鄉土上再殖根基」？<sup>113</sup>唐君毅嘆息，「中國歷史文化之悠久，並不保證其永遠存在，而仍是隨時可斷，因而亦不能於此寄託我們之希望與信心」。<sup>114</sup>國際局勢變化更令他惆悵，唐君毅指出，「國際局勢之混亂，大陸人民爲馬克思之思想所奴役之可憫，台灣反共之尙未有期，海外從事民主政治運動者之四分五裂，縱然中共崩潰亦不知河山如何收拾，……凡此種種皆使我們徬徨憂慮，莫知希望與信心之所託而感到痛苦」。<sup>115</sup>

唐君毅指出，海外的中華子孫將信心和希望寄託於超現實的世界——信仰宗教亦未始不好。然而他觀察到的是，「許多海外的中華基督教徒，不拜祖宗，不敬孫中山，不信中華的聖賢，不用中國語言發表學術文章，對中國人談話不信守中國之禮俗，以天國爲國，而不以人國爲國，實際上亦即不以中國爲國，不對其現實之問題感到關切。人信基督教以爲個人安身立命之地，求其一人之靈魂之得救，本亦未嘗不可，而謂其能拔中華民族於苦難之中，則原非立教之目標所在，亦決無是理」。<sup>116</sup>唐氏質問海外的中華基督教徒，「今人信基督教者真能對上帝祈禱，求其救中華民族嗎？又相信上帝必偏愛中華民族嗎？基督教的上帝可使一個一個的人之靈魂得救，但不能使整體之民族得救。基督教之所自來之猶太教之上帝，可以志在救整個猶太民族，因其是上帝的選民。然中華民族卻並非上帝的選民」。<sup>117</sup>唐氏強調，「一切的宗教徒凡對中國與世界之實際問題，只去瞑目求上帝相救而忽然降下一天國者，不僅今日之科學家不相信，而且上帝亦決不對此懶惰之信徒降下天國。反之我們對於此種信徒之存在，見此種心只想著一超越的爲全世界之共主的上帝，因而只以天國爲國，而不以人國爲國者，爲中華子孫而不以

<sup>113</sup> 唐君毅：〈學術標準之外在化與花果飄零及靈根自植〉《祖國》44卷4期(1963.10.21)，頁8。

<sup>114</sup> 唐君毅：〈學術標準之外在化與花果飄零及靈根自植〉《祖國》44卷4期(1963.10.21)，頁10。

<sup>115</sup> 唐君毅：〈學術標準之外在化與花果飄零及靈根自植〉《祖國》44卷4期(1963.10.21)，頁11。

<sup>116</sup> 唐君毅：〈學術標準之外在化與花果飄零及靈根自植〉《祖國》44卷4期(1963.10.21)，頁9。

<sup>117</sup> 唐君毅：〈學術標準之外在化與花果飄零及靈根自植〉《祖國》44卷4期(1963.10.21)，頁9。

中國爲國之信徒之存在於世界，此本身亦使我們苦痛」。<sup>118</sup>唐氏解釋，作爲此種信徒應自我反省，「我們之存在爲一具體的人，乃除了宗教的理想之外還有對其他之理想。我之是一具體的人，乃一方是一世界中的人，可能入天國的人，亦是一國家中民族中的人，一歷史文化傳統下的人，一家庭中的人。我之是一個人，乃一『包涵多方面之關係而屬於多類』之統一的存在，而不只是一單純的宗教信徒，或抽象的世界人。因而我縱然爲一基督徒，我仍有我國家之理想，仍要祭祖，仍要崇敬先聖先賢，仍要關切自己民族之苦難，當然亦要關切人類之苦難」。唐氏甚至指出，當他看見其他基督徒「不能合此理想而使我苦痛時，則我應加以教化，加以責難，以致加以諷刺，以種種方法，加以救度，使之成爲一具體的人，而不只是一單純的教徒或抽象的世界人」。<sup>119</sup>

唐君毅最後指出，「能自作主宰之人，即真正之人，此種人在任何環境上，亦皆可成爲一自作主宰者。無論其飄零何處，亦皆能自植靈根，而亦必皆能隨境所適，以有其創造性的理想與意志，創造性的實踐，以自作問心無愧之事，而多少有益於自己，於他人，於自己國家，於整個人類世界。而此種中國人之今日之飄零分散在四方，亦即天之所以苦其心志，勞其筋骨，餓其體膚，困乏其身，所以動心忍性增益其所不能，而使其有朝一日風雲際會時共負再造中華，使中國之人文世界花繁葉茂于當今之世界之大任者」。<sup>120</sup>

謝扶雅從身處異質性的客鄉而對其自身和他者的民族和文化身份的反省出發，特別是以整體人類和文化的發展角度回應唐君毅，謝氏回應唐氏的「整個社會之風氣與教育界的風氣是以他人之標準爲標準」論點時指出，「就學術標準而言，理論上倒無所謂外在化或內在化」，「純正學術實在無所謂東方或西方，本國或外國，內在化或外在化」，「學術的終極理想不外乎人同此心，心同此理的真、善、美」，「對真理服從及效忠，絕不是『奴隸意識』」。<sup>121</sup>謝氏以自己爲例指出，

<sup>118</sup> 唐君毅：〈學術標準之外在化與花果飄零及靈根自植〉《祖國》44卷4期(1963.10.21)，頁11。

<sup>119</sup> 唐君毅：〈學術標準之外在化與花果飄零及靈根自植〉《祖國》44卷4期(1963.10.21)，頁11。

<sup>120</sup> 唐君毅：〈學術標準之外在化與花果飄零及靈根自植〉《祖國》44卷4期(1963.10.21)，頁23。

<sup>121</sup> 謝扶雅：〈學術標準與中國之現代化〉《祖國》45卷10期(1964.3.2)，頁7,6。

「我選擇了它(學術)而且使用它(學術)，我當然是主人，在這事上我毫無奴隸意識。況我所選所行所用者合於真，合於善，更何『外在化』之足優」？<sup>122</sup>謝氏不同意唐氏反對抽象的世界人觀念，並指出，「現代文化已進至太空世紀，衛星信息傳播，大地人倫宛如同處一室，這正合乎中國傳統理想的大同或『天下一家』」，人類已經無需要分這些是東方的，那些是西方的，例如紀年的通行公曆、穿西裝、用鋼筆已不會被斥為洋化或數典忘祖；學術標準也是這樣，不必標籤為本國或外來的，應以服膺真理為標準。謝氏補充，西方產生的人道和人權觀念已為世界人類倫理關係的公準，這種由西化而至全球化歷程，還需待世界各個民族的接納，不然，「白種人的優越感激起亞非諸國及拉丁美洲的民族主義的浪潮」正是西方人的歷史教訓；與此同時，謝氏強調，「民族主義則容易流於國家至上論：凡屬來國的，都是好的。這便形成民族的成見和偏見，而與公是公非絕緣」。<sup>123</sup>根據謝扶雅所說，學術就如人道和人權般是普世的準則，但學術若沾染民族氣息便會出現偏見了。

謝扶雅雖然同意唐君毅的悲哀，特別是面對具數千年歷史和文明的中華民族正受著外來的打擊和依賴外援，但謝氏並不同意唐氏提出的民族自信心，自守自愛自身的文化價值或民族意識便足夠，同時，謝氏又不是主張中華民族必須全盤西化，一切跟著洋人走。謝扶雅提醒，「我們一定要努力適應於這個長足進展的世界新環境」，若要建立一個現代化的國家，必須有較好範本如歐美民主自由國家作為參考，使民族走上民主和科學之路。謝扶雅強調，「中華民族今日的急務，與其保守固有，毋寧在於展開或打將出去」，雖然「花果飄零地散處在新大陸的『台上』和『瓶中』的幾萬中國高級知識分子，對今日祖國而言，誠是一大損失。但語有謂『時不我與』，大陸既不可回，台灣亦屬英雄無用武之地，只好對新環境勉作適應」，就以馬來西亞的華人與當地馬來人合力建立大馬新邦為例，「就不算是一件可哀的事」；華裔公民如鄺友良已為美國的參議員之一，參預的反中共

<sup>122</sup> 謝扶雅：〈學術標準與中國之現代化〉《祖國》45卷10期(1964.3.2)，頁7。

<sup>123</sup> 謝扶雅：〈學術標準與中國之現代化〉《祖國》45卷10期(1964.3.2)，頁6。



人聯合國運動、修改移民法運動等都直接有利於流亡海外的華人。<sup>124</sup>

謝扶雅對中華民族和文化的前途較唐君毅為樂觀，謝氏指出，「我們與其痛苦地書寫『離騷』，不如姑咏『落花不是無情物，化作春泥亦護花』之句，以聊自慰藉」；他補充，唐氏倡議的「靈根自植」不會有人反對的，但中華民族這顆老樹雖有衰弱和滯緩，但根子是未死的，謝氏甚至不相信「像毛澤東在大陸上那樣的胡作妄為便能斬斷中華民族的老根子」，中華民族必須「要迎頭趕上現代文化(排除馬列主義和共產制度)，才能保住這顆老樹，而期待其開出新花，結出新果」。<sup>125</sup>

分析唐君毅的文章，他引述眾多例子是要指出，過去兩年多憂慮的問題已陸續明顯地出現，就是海外華人對自身肯定的一切標準外在化——西洋化，被別人牽著自己走，花果飄零已成事實，不再需要探討真偽。唐氏是站在流亡華人的立場觀察和感受，他擔心的是，若以上情況繼續，加上國共兩個政權繼續鬥爭下去，海外民主運動力量的散渙，海外華人的民族身份快將和最終在世界上消失，中國文化亦於世界文化中湮沒，餘下的只有眼睛和膚色可作標誌以茲辨認是中華民族的成員，但他們已失去民族之語言、文字、國籍和文化價值等文化身份的特徵。唐君毅的憂慮是自然的，他留意到海外華人在離散中的國族和文化身份出現分裂的危機。在中國內地國族和文化兩種身分是自然和緊緊結合在一起的，但一旦離開民族和文化身分賴以認同的地域空間時，國族和文化身份便會容易出現分裂，國族身份的特徵如客觀的外表和膚色是不易改變的，然而，文化身份的特徵如語言、文字和習慣等可隨遷移的居留地的影響而轉變。唐君毅憂慮的就是，歸化入籍外國的海外華人失去其本來的文化身份特徵，這種文化身份的轉變最終使海外華人不再認同自己是中華民族的一份子。

唐君毅對海外基督教徒的批評正好說明作為海外華人和基督徒的民族和宗教身分的內在張力和衝突。唐氏指出，華人基督徒離開了他們自己民族和文化土

<sup>124</sup> 謝扶雅：〈學術標準與中國之現代化〉《祖國》45卷10期(1964.3.2)，頁7。

<sup>125</sup> 謝扶雅：〈學術標準與中國之現代化〉《祖國》45卷10期(1964.3.2)，頁7。

地，其民族和文化的身份已在客鄉的當地民族和文化影響下被抹去和消失，剩下的只有宗教身分。唐氏以爲，基督教徒將中國和世界事務訴諸向上帝的祈禱，藉以忘記中國和世界的人間痛苦和作爲華人和人的責任，這種帶有忘卻現實，忽視人世間糾紛和痛苦的宗教身分，甚至以抽象的世界人身分淡化其民族和文化責任的海外華人基督徒是需要自我反省。唐氏指出，海外華人基督徒仍然是帶著民族、文化的身分，需要關切自己民族和文化的苦難，也要關切全人類的苦難。唐氏相信，唯有在民族、文化和宗教三種身分取得平衡的人，才是自作主宰和真正的人，無論飄零於何處，都能對自己的民族、文化、宗教甚至是全人類的事務關心，能自植靈根。

謝扶雅同樣是站在流亡海外華人知識分子立場，來回應唐君毅觀察到學術標準外在化及基督徒對淡化或忘記自身的民族和文化身分的問題，但值得注意的是，兩者的文章雖然在香港發表，但兩者身處和面對的文化和民族處境是截然不同的，使他們對同一議題持相異甚至相反的觀點。唐君毅是處身在以華人爲主的民族和文化社會，謝扶雅則處身在以美國人爲主的民族和文化社會，這不代表謝氏忘記自己的民族和文化身份，相反，正因謝氏處身在異質性的民族和文化世界，他更能了解自己與美國人的民族和文化身分的差異，<sup>126</sup>並且根據這些差異提出學術標準和其他事物無需強分爲自己和西方，內在化與外在化；西方的人權和人道思想的普及性並沒有取代中國人文主義精神的獨特性；華人知識分子入籍當地並不代表否定自己的民族和文化身份，這些都是唐氏不能在香港能親身觀察和了解的。謝氏這種分析並非淡化自身獨特的民族和文化身分，相反，他提出中華民族和文化應該要與全球正在推展的現代化銜接，並且對中華民族和文化的發展持積極和樂觀的態度，沒有如唐氏那種怨憤不平和憂慮消極的態度。不過，筆者需要指出，謝扶雅似乎欠缺唐君毅那種對民族和文化身份分裂的危機意識，謝氏

<sup>126</sup> See William B. Gudykunst, *Bridging Differences: Effective Intergroup Communication* (Thousand Oaks, Calif.: Sage Publications, 2004), 68, 95-97. 另參謝扶雅初到美國時對美國社會的敘述，處處皆與中國和香港比較，參氏著：〈美國的社會和情味〉《自由人》767期(1958.7.12)，版2；氏著：〈略談美國政風和社會風氣〉《自由人》784期(1958.9.10)，版2；氏著：〈美國人看中國最近的將來〉《自由人》790期(1958.10.15)，版2。

視海外華人知識分子入籍歸化外國是自然的事，甚至海外華人在他邦建功立業更是發揚中華民族影響力的表現。然而，謝氏沒有意識到海外華人一旦入籍歸化外國，最終可能失卻其文化身分的特徵，甚至由於文化特徵的殊異而不能產生國族的認同。可見，謝氏似乎未有察覺國族和文化身份之間的張力，特別這兩種身分在離散中出現的分裂。

謝扶雅沒有回應唐君毅對海外華人基督徒的批評，不過，從謝扶雅批評香港教會忽略對同胞的關注和對中國文化的關注的觀察和分析，<sup>127</sup>謝氏和唐氏似是站在同一陣線，換句話說，謝氏是接納唐氏批評海外華人基督徒利用宗教身分淡化或掩蓋其民族和文化身分的責任，以祈禱讓上帝背負他們的民族和文化責任，以「天國子民」取代「世界人」的身分忘記中國和各地的人間痛苦。這與牟宗三「若是基督教能使你的生活得到安寧，當然很好，我也不反對你信仰基督教，但是在這信仰的同時，身為中國的基督徒應當自覺到自己有雙重的責任，雖然是信仰基督教但也絕不反對中國文化的主流是儒家」的意義相類同。<sup>128</sup>謝扶雅正因為處身在異質性民族和文化的處境，可從另一角度了解其與中華民族和中國文化的差異，並從此差異為據點，展露他對中華民族和中國文化的積極和正面的態度。當然，謝扶雅和唐君毅對民族、文化、宗教身分認同是有先後次序排列的價值觀，謝氏是以宗教身分和立場表達他對民族和文化的關懷，更以其對基督教的理解來詮釋中國文化，其新唯中論正是這種關懷的思想產物，目的是要負起其作為承受中國文化遺產的中國人應負的責任。

然而，謝扶雅以西方文化的價值觀如人道、人權思想和科學和科技先進放大為整體人類文化發展的公準，這種以西化作為現代化和全球化的理解，在唐君毅眼中可能被視為「花果飄零」、「失其本心」、「以他人之標準為標準」的具體表現，甚至缺少對當地文化的批判意識。

<sup>127</sup> 謝扶雅對香港教會的批評，請參閱本論文的 4.2.4 關注本色教會的信仰身分和使命的內容。

<sup>128</sup> 牟宗三講，朱建文紀錄：〈從儒家的當前使命說中國文化的現代意義〉收載氏著：《時代與感受》（台北：鵝湖出版社，1984），頁 329。

## 6.5 小結

謝扶雅參與新儒家知識分子對中國文化的討論，期間引起的誤會和批評似乎反映了他們因既定的立場而出現對立的關係。不過，討論學問也需為自己的立場而辯護，爭論是在所難免，但並不表示他們的關係惡劣。錢穆曾為謝扶雅母親樹碑墓撰墓誌，<sup>129</sup>謝扶雅的《中國文史述評》也是錢賓四賜題的，<sup>130</sup>錢穆和唐君毅曾特約謝扶雅作新亞書院作「宗教哲學」四講。<sup>131</sup>謝扶雅透露，他和唐君毅有三十多年的交情，<sup>132</sup>他們三人於1948年在廣州華僑大學任教時而相識，得相過從。<sup>133</sup>可見謝扶雅與錢穆和唐君毅之關係親切。不過，「圍攻」謝扶雅的又不是以上學者。

謝扶雅與新儒家知識分子在不同話題的討論中明顯地表露了他對中國文化前途的關懷，特別是謝氏鼓勵文化本位論者檢討中國文化及其價值，一起探討為什麼儒家思想沒有為中國文化開出如西方的平等、民主、自由等觀念的原因。不過，謝氏由於以「中」觀念解釋儒家思想而引發新儒家知識份子的「圍攻」，他們對謝氏的攻擊反映出他們不單不認同「中」為詮釋儒家思想的工具性觀念，而且也不認同「新唯中論」背後帶有濃厚的基督教思想、西方哲學的辯證法思維方式和濃厚的西化意味。謝扶雅在討論中雖然表露了他對中國文化前途的關懷，但同時間接地觸動了新儒家知識分子在接受西化心路歷程上的心理障礙，他的說話如「我永不悲哀我們學習了、接受了西方文化而會失去中國人的自信心和尊嚴」，<sup>134</sup>「我們學習西方的科學和民主，絲毫與所謂『自卑感』無關」，<sup>135</sup>都不自覺地強調他與新儒家知識分子心理和立場上的分歧。這種表達與他者分歧的對話方

<sup>129</sup> 錢穆：〈謝母萬太夫人墓碑〉《人生》13卷12期(1957.5.1)，頁26。

<sup>130</sup> 謝扶雅：〈『中國文史述評』序〉《人生》13卷12期(1957.5.1)，頁26。

<sup>131</sup> 謝扶雅：《巨流點滴》(香港：基督教文藝出版社，1970)，頁213。

<sup>132</sup> 謝扶雅：〈敬悼文化鬥士唐君毅(1909-1978)〉收載氏著：《生之回味——謝扶雅耆年文集》(香港：道聲出版社，1979)，頁252。

<sup>133</sup> 謝扶雅：《自辯子至電子：謝扶雅百年生平紀略》(香港：基督教文藝出版社，1992)，頁74。

<sup>134</sup> 謝扶雅：〈中國如何才能走向民主？〉《聯合評論》第168號(1961.11.17)，版1。

<sup>135</sup> 謝扶雅：〈東西文化論戰感言〉《祖國》39卷5期(1962.7.30)，頁5。



式，除了反映謝扶雅對自身文化和民族的自信心外，同時向他者宣示他能克服他者的自卑感，間接地向他者宣示自己的優越感，使他者懷疑謝扶雅觀點背後的動機。

討論中國文化更新的平台雖在香港，但議論者身處的民族和文化處境的不同，(當然議論者在同一民族和文化處境也可以有不同甚至相反的意見)，加上他們對宗教、文化、民族身份的價值次序排列的不同，使謝扶雅在討論中的宗教身分被理解為凌駕於文化和民族身份之上而遭到圍攻。雖然謝扶雅站在全人類的立場多於中國民族的立場，站在全人類的文化多於中國文化的立場，但其宗教身分所連繫的西方民族和文化處境使他的論點被視為西方文化的產物，只能摒諸新儒家知識分子門外。正如牟宗三所言，「我不反對基督教、天主教，可使我堅決反對他們拿著基督教、天主教來篡奪、篡改中國的文化，更不可把中國歷來皇帝、堯、禹、禹、湯、文、武周公、孔子的傳統改成為耶和華、摩西那一套，若是這樣搞下去，這和共產黨把馬、恩、列、史掛在天安門上奉為老祖宗又有什麼兩樣」？<sup>136</sup>所以，對中國文化的討論尤如故鄉之集體想像，客鄉的民族性或文化性社羣是控制着整個中國文化的討論或想像，不可越過該社羣集體共同議定的標準，縱然參與討論的意見是富批判性和甚或是來自不同異質性的他鄉。

---

<sup>136</sup> 牟宗三講，朱建文紀錄：〈從儒家的當前使命說中國文化的現代意義〉收載氏著：《時代與感受》(台北：鵝湖出版社，1984)，頁329。

## 第七章 耶儒對話：儒教 vs. 基督教

謝扶雅與其他知識分子在國共內戰爆發後離開內地，他們關注的芸芸眾多議題中，民族和文化的前途是他們共同和首要的議題。然而，他們對宗教特別是基督教卻有重新的判斷，這可能與他們逃避戰亂期間親歷或耳聞目睹基督教在香港的救濟和服務的精神，使他們對基督教產生正面的印像，甚至由此得到啓蒙，探討儒家的人文思想能否扮演宗教角色成爲海外離散漂泊華人安身立命的基礎。宗教與民族和文化間關係除了成爲 1950-60 年代的重要議題外，也是間接延續了民國時期基督教與中國文化對話的傳統，更與 1980、90 年代台港的耶儒對話有歷史的延續性。<sup>1</sup>

然而，這段時期以謝扶雅爲基督教代表和新儒家知識份子爲中國文化代表的討論，並沒有歷史、神學、文化學者進行探討和研究，形成 1949 至 1960 年代有關基督教與中國文化間關係的研究變爲真空，也沒有人嘗試填補。<sup>2</sup>筆者在本章除了整理這段時期的討論外，更要指出，謝扶透過雅參與五個議題的論述過程中，表現了他的宗教身份與文化-國族身份間的張力，而他認同基督的宗教身份在始終凌駕於認同文化-國族身份之上。筆者選取這五個重要議題的歷史材料，首要原則是與謝扶雅爲中心並與儒家當時的議題有密切關係，且是具爭議性的議題；其次，這些議題一直以「儒家思想能否成爲宗教」爲主題，而這個主題原起於 1950 年代中期儒家立教的訴求而引發，一直經歷多輪的討論至 1962 年才沉寂下來。筆者根據時序將五個重要議題雙方討論的重點鋪陳出來，稍後進行分析並論述謝扶雅宗教身分與國族-文化身分間的關係。

筆者需要補充的是，此課題之重要性在於新儒家知識分子嘗試在 1950-60 年

<sup>1</sup> 鄭宗義：〈判斷與會通：論當代新儒家與基督教的對話〉載入賴品超、李景雄編：《耶儒對話新里程》（香港：崇基學院宗教與中國社會研究中心，2001），頁 327-328。

<sup>2</sup> 李景雄和賴品超指出，第一次國際性儒耶對話會議於 1988 年在香港中文大學舉行。參賴品超、李景雄編：《儒耶對話新里程》（香港：香港中文大學崇基學院宗教與中國社會研究中心，2001），〈導言〉，頁 vii。然而，規模沒有那麼大的但較早的可見 1980 年代初周聯華、蔡仁厚和梁燕城的宗教對話，後結集成冊，收入蔡仁厚、周聯華、梁燕城合著：《會通與轉化》。台北：宇宙光出版社，1985。再比這個時期更早的要算是 1950 年代新儒家知識分子與謝扶雅和胡簪雲的對話了。

代和基督教爭取成爲填補海外華人安身立命的基礎，因爲國族--文化身份是根據政權而得到國內外的認可，但因戰亂而離開自己的國土和經歷政權的交替變遷，身處海外的華人知識分子的國族身分遭受考驗，這些離散群體憑藉甚麼來持守他們的國族和文化身份，<sup>3</sup>宗教的身分應如何與國族--文化身分定位是他們面對的問題。對新儒家知識分子而言，這是復興儒家人文思想和團結海外華人心靈的契機，也是延續中國傳統文化命脈的搶灘戰，更是在異鄉體現國族--文化身分的良機；對謝扶雅而言，是重申基督教作爲離散漂泊海外的華人安身立命基礎的理據的時機，也是澄清基督教與儒家人文主義思想難逢的機會，更表達宗教對國家民族和文化可有檢討和更新貢獻的告白。一場表面看似基督教與中國文化的討論，背後卻蘊含著宗教與國族--文化身分的角力展開。

## 7.1 人文主義/宗教

「人文學社」在臺灣師範學院的成立，<sup>4</sup>引起了在香港知識分子的討論。唐君毅建議，這個學社不能只講儒家哲學，更需要推廣成爲一種宗教——儒教，由知成信、由信顯行、聚多人成社群，教以禮樂，以安頓和滋養中華民族的生命，不至只成爲孤懸之學術團體。<sup>5</sup>謝扶雅指出，早在抗戰末期國內已出現了「人社」、「人文學會」一類組織，由青年學子或老一輩學者發起，是沿著二、三十年代「民族本位文化」運動派生出來的。這種民間「人文教」的推動，是將中國傳統的人文精神鑄成宗教，重新制定禮樂，以感召群眾爲依歸，與國民政府加強民眾固有傳統的信念，倡導「人文」反對「物質」的政策互相配合，是反共理想措施。<sup>6</sup>

謝扶雅指出，中國傳統的人文主義雖然有助於挽回對祖國傳統的自信心，但

<sup>3</sup> William B. Gudykunst 指出，我們只會身處於異地文化中才會覺悟自身文化的重要性，才會了解自己在自身文化如何被定義。他指出，無論國族或文化身分的內涵是可以具有高度的個人性和集體性。參 William B. Gudykunst, *Bridging Differences: Effective Intergroup Communication* 4<sup>th</sup> ed., (Thousand Oaks, Calif.: Sage Publications, 2004), 68,70,95-96.

<sup>4</sup> 呂漢奎：〈人文學者三周年〉《人生》9卷1期(1954.11.16)，頁11。他指出，「人文學社」是臺灣師範學院師生共同組織的學術性社團，擁有師友二百餘人，於1950年11月12日正式成立。出版人文學刊，舉辦人文講座，創辦人文學報。社名是由牟宗三等命名的。

<sup>5</sup> 唐君毅：〈唐君毅先生覆牟宗三先生書〉《人生》9卷1期(1954.11.16)，頁10-11。

<sup>6</sup> 謝扶雅：〈人生與人文〉《人生》9卷4期(1955.1.1)，頁6。

決不足擔當協同世界，參與建設新世界文化工程的使命，是由於內中缺乏力量和信仰；<sup>7</sup>「人文是否可成爲合理而有力的宗教信仰，人文主義是否可融會於世界潮流中而確立爲中國青年的人生觀，則頗有審慎商榷的必要」。<sup>8</sup>謝氏解釋，最能代表中國人文主義的孔子，本身是偉大的教育家，不是以信仰爲重心的宗教家，他把信仰生活藝術化爲禮樂；五四時期蔡元培倡導的「以美育代宗教」也是依循孔子「人文」的路線。然而美術和宗教本身是兩回事，兩者不能互相取替，美術屬藝術的，「是寄託，是陶醉，是物我兩忘」，只有洗滌醜惡的功能，「在人生觀中只能效消極的貢獻，不能予以積極的振拔及提高」；而「宗教是由否定罪惡的自己而肯定信託的對象，復由尊榮對象而尊榮自己」。<sup>9</sup>謝氏更指出，「縱令今日人文凝成宗教，仍將構成如西漢讖緯學中的儒教——似是而非的宗教，它一方面反剝奪了固有的藝術性，而使人無由安放『寄託』之情，另一方面它並沒能闡明真正信仰的對象，所以使人無法『信託』」，「這種天人合一係立基於人之推擬，根本仍是人中心的」；就算西洋十八世紀社會學家孔德(Auguste Comte)曾設計的“Religion of Humanity”(人道教)和印度詩人泰戈爾(R. Tagore)倡立“Religion of man”(人的宗教)也祇是曇花一現，毫無結果而終。謝氏補充，「宗教雖是人類文化的一個方面，但在合理的宗教中，其信仰對象的神必是客觀真理大系統的重心，不賴人而有，不倚人而存」；「宗教必是神中心的，而神必是自存自因的」。<sup>10</sup>

謝扶雅沒有否定儒家人文主義和哲學的價值，但卻指出它們不能如宗教產生巨大影響力。謝氏指出，中國上古原始宗教信仰經歷春秋戰國「聖人以神道設教」和「天行無常，不爲堯存，不爲桀亡」的思想洗禮，把宇宙實體付諸「不可知主義」(Agnosticism)，更將信仰生活主觀化，宗教變成「禮」的一環，祭拜變成祭拜者「盡心」的表達，造成「做人靠自己，『信』可不需，『仰』於何有」？「所以中國人從古代樸實信仰因啓蒙而蒸發以後，便一路沒有信仰，沒有真宗教」，

<sup>7</sup> 謝扶雅：〈人生與人文〉《人生》9卷4期(1955.1.1)，頁7。

<sup>8</sup> 謝扶雅：〈人生與人文〉《人生》9卷4期(1955.1.1)，頁6。

<sup>9</sup> 謝扶雅：〈人生與人文〉《人生》9卷4期(1955.1.1)，頁7。

<sup>10</sup> 謝扶雅：〈人生與人文〉《人生》9卷4期(1955.1.1)，頁7。



有的，只是「高級知識分子的宗教哲學和殘存於下層民眾間的粗陋迷信」。<sup>11</sup>另一方面，謝扶雅指出，哲學只能夠給人類睿智，不能給人類的力量；信仰不是送給智者，却送給愚魯的人，「中國人文精神中有所謂『萬物皆備於我，反身而誠』，以至陸王哲學一支派皆欲以人的智慧說明全部真理的企圖。他們從道德的直覺，從內我的良知，求悟絕對真理的大系統」，於是，「中國人不求更生，永生」，只求今生的圓滿，「然肯定自我愈強，實際力量愈小」。<sup>12</sup>謝扶雅強調，「從肯定人而推至肯定神，仍是一種哲學」，「它是思想，不是信仰。思想是我們心目中的思維作用，而信仰必須有對象——可供信託的絕對真理」；<sup>13</sup>宗教信仰是「先否定自己，痛恨自己軟弱、醜惡、百孔千瘡；但從託命於絕對真理系統之中重得了無限的自信心和活力」，「這不是從學說，乃是從信仰涸汲而來」。<sup>14</sup>

人文中的道德不能與宗教混為一談。謝扶雅指出，道德是以人為中心的，是人對人的行為；宗教則是人以神為中心的，是人對上帝的信仰。他進一步指出，信仰的本質是「由於神的存在，才激起了人對神的信仰，並令產生出種種上帝觀，却不是信仰製造了神，也不是上帝觀製造了上帝」。<sup>15</sup>他認為，過去一些中國「新士人」認為改革中國只需要科學技術、新經濟和新政治制度，另一些則認為非有新道德不可，他們都忽略了宗教在改革社會中的重要性。謝扶雅指出，古今的偉大人格裏正顯彰神既超越於世界上，亦滲透於世界之中。但是，這種覺識性的心靈結構單依賴人格的修省工夫是不充足的，若欠缺祈禱的生活，是不能突破騰躍至精神性的神聖，這是人文主義的弱點。<sup>16</sup>唐君毅贊同需要復興宗教精神，肯定一切宗教與形上學問如何能有意義以救治近代文化。但是，必須要在宗教性人格之至誠足而感人，而非只哲學理論與文字宣傳之事。他認為，「儒家思想重人非不尊天，亦非必不信鬼神，祀天之禮祭禮亦非必只是自盡其心，(民國以來之學

<sup>11</sup> 謝扶雅：〈人生與人文〉《人生》9卷4期(1955.1.1)，頁7。

<sup>12</sup> 謝扶雅：〈人生與人文〉《人生》9卷4期(1955.1.1)，頁36。

<sup>13</sup> 謝扶雅：〈人生與人文〉《人生》9卷4期(1955.1.1)，頁7。

<sup>14</sup> 謝扶雅：〈人生與人文〉《人生》9卷4期(1955.1.1)，頁36,37。

<sup>15</sup> 謝扶雅：〈人格與神性〉《人生》9卷11期(1955.4.16)，頁4。

<sup>16</sup> 謝扶雅：〈人格與神性〉《人生》9卷11期(1955.4.16)，頁5,6。

者皆承墨子評儒家之無鬼而學祭祀之言，而如此說，其實並無根據)。而可是與天地鬼神有真實之感通，引此儒家思想之緒，亦儘可有與西方基督教思想接觸之處，例如「天心與人之本心良知畢竟是何關係之問題？原始罪惡與性善分別所指為何之問題？及天心之啓示是否限於耶穌及名義上之基督教之問題？超凡入聖之功夫，是否常取資於宋明理學與佛學等問題」？<sup>17</sup>若細心思考以上種種問題，便可以指出中國新宗教的道路。唐君毅補充，唯有「先標人文學以反物化，而在人文中推崇宗教」，繼而通過互相容讓以任其俱存並行，才能合力以自救。<sup>18</sup>

儒教教義依據獨特的和諧型態而成爲人文教。牟宗三回應謝扶雅有關人文主義能否成爲宗教的質疑。<sup>19</sup>他指出，儒家能夠作爲一種宗教，是「經由人倫以引証的肯定一真善美之『神性之實』或『價值之源』，即一普遍的道德實體，而後可以成爲宗教」。此普遍的道德實體，「亦超越亦內在，並不隔離，亦內在亦外在，亦並不隔離」，但不是「基督教所祈禱崇拜之人格之神，即基督教方式下之神(上帝，天主)」。因此儒教之爲教亦決不能成爲基督教之方式。<sup>20</sup>故此，「人文教之所以爲教，落下來爲日常生活之爲軌道，提上去肯定一超越而普遍之道德精神實體，此實體通過祭天祭祖祭聖賢而成爲一有宗教意義之『神性之實』，『價值之源』。基督教中之上帝，因耶穌一項而成爲一崇拜之對象，故與人文世界爲隔；而人文教中之實體，則因天、祖、聖賢三項所成立之整個系統而成爲一有宗教意義之崇拜對象，故與人文世界不隔：此其所以爲人文教也」。故此，「豈必一言宗教即爲西方傳統中之形態耶？中國傳統中固已有其對於宗教之意謂」。<sup>21</sup>此外，他更進一步指出，基督教之爲宗教，在歷史上的發展決非已臻盡美盡善之境地，根本關鍵在於其由希臘哲學而建立的中世紀神學，與耶穌之精神相隔相違而不相

<sup>17</sup> 唐君毅：〈致謝扶雅先生書〉《人生》9卷11期(1955.4.16)，頁6。

<sup>18</sup> 唐君毅：〈致謝扶雅先生書〉，頁6。

<sup>19</sup> 牟宗三指出，他是根據謝扶雅的兩篇文章「合併觀之」，發現「主要論點大略相同」。謝氏兩篇文章包括：〈中國民族的信仰問題〉《祖國》9卷9期(1955.2.28)，頁6-8；〈人生與人文〉《人生》9卷4期(1955.1.1)，頁6-7,36-37。此兩篇文章主要針對兩個問題：人文主義能否成爲宗教？中國文化能否發展成爲高級宗教？參牟著：〈人文主義與宗教〉《人生》10卷1期(1955.5.16)，頁2。

<sup>20</sup> 牟宗三：〈人文主義與宗教〉《人生》10卷1期(1955.5.16)，頁2-3。

<sup>21</sup> 牟宗三：〈人文主義與宗教〉，頁3。

即，更不能闡釋耶穌之精神和生命根本之學問(心性之學)；反之，中國文化在中國共產黨的唯物論徹底毀滅下，儒家作為中華民族的宗教，將民族的文化生命重新呈現，成爲一個民族的根本。<sup>22</sup>

關於宗教與道德問題，胡簪雲正好溝通牟宗三和謝扶雅兩者相對的論點。他認爲，「道德和宗教是一件東西的兩端或兩面，一件事的前因及後果而已」。他對上帝的創造有獨特的理解，「人是上帝未完成的傑作，他的目的是想造成一具有血有肉，而又完全像他自己的東西。他不斷派遣見過他的面的使者，如孔子，如釋迦牟尼，如摩西，如耶穌，如穆罕默德，……來把他修削，使他更像他一點，這就是宗教」。<sup>23</sup>宗教靈感(啓示)就是一種手段，使人不斷地修削人生，使人格達致完美的目的，這樣，才能增加上帝的榮耀。故此，人格之完成(成聖)爲宗教之目的。更進一步，「宗教如果不能使人格有更高尚，更合乎道德標準的成就，則亦爲人所不需要而丟棄」。不過，他亦指出，「道德的來源是宗教(神啓)，宗教的目的是道德(結善果)；離開宗教，沒有道德，不因爲道德，便不需要宗教」。<sup>24</sup>此外，他認爲，儒家是一種宗教，孔子雖不語神，但他知天、信天，以天命爲立教的基礎，他的天是有意志的、有情感的，自信常能保持天人之交通。而基督教最大的貢獻，「就是將不可捉摸的天理，不可測度的天心變成了肉身。具體化，形象化，使有耳者可聽，有目者可看。耶穌在歷史上成爲無可指責的完人，這件事比任何奇蹟都大」。「我們信基督教，如果遺棄了耶穌給我們的人格的楷模而側重摭拾猶太教的唾餘，如禁食，佩經，守安息日，贖罪券，洗禮，聖餐這一套，則是如假包換的買櫝還珠了」。<sup>25</sup>

上帝的存在和宗教作爲人生的基礎成爲了知識分子和基督徒對話的共同基礎。項達翻閱了當時有關討論上帝的多篇文章<sup>26</sup>中指出，要談論上帝，不能任意

<sup>22</sup> 牟宗三：〈人文主義與宗教〉，頁4。

<sup>23</sup> 胡簪雲：〈論宗教與道德〉《人生》10卷4期(1955.7.1)，頁5。

<sup>24</sup> 胡簪雲：〈論宗教與道德〉，頁5。

<sup>25</sup> 胡簪雲：〈論宗教與道德〉，頁6。

<sup>26</sup> 項達：〈關於上帝問題之種種〉《人生》10卷8期(1955.9.1)，頁8-9。他閱讀過牟宗三：〈論上帝隱退〉《民主評論》123期；唐君毅：〈我對哲學與宗教之抉擇〉《民論》5卷17、18期；薛保

杜造上帝的定義，應當按照不同宗教規範的定義來討論。他認為，「上帝存在與否這個問題，歸根結底就是有神論與泛神論的問題」，「唯有創造一切，超越一切，具理性具意志的可以稱為上帝（有時簡稱為神）。不承認超宇宙的創造者的存在，就應當承認宇宙自為原始，自為究極，而這種主張哲學中的術語是泛神論」。他沿著這個定義指出，「凡是以宇宙自為原始的人，他可能對宇宙發生親切的感覺。假使他竟然對『宇宙精神』膜拜起來，歸根說來，他所膜拜的還是他自己，因為他原與宇宙為一體。有神論者對上帝的膜拜卻是絕對無我的頂禮，膜拜者承認自己與整個宇宙都屬於創造者。嚴格地說來，只有這最後一種可以稱為宗教情緒」。<sup>27</sup>他進一步指出，承認一個超越宇宙的創造者——上帝，並不一定否認人生的內在價值。「人生的內在價值也是上帝的造化之一，因此它和上帝並不對立，而且是互相表裏；當然最高的價值在上帝這一面，因此人生的最後究極還是上帝」。<sup>28</sup>

《人生》雜誌編輯王道則持另一看法，他申明自己是相信一個創造萬物的主宰。但是，他認為，「談基督教應採用基督教所習用的定義和其對上帝的看法。但談上帝則不必要採用基督教所習用的定義和其對上帝的看法。因為基督教雖崇奉上帝，但上帝卻非為基督教所獨佔。基督教對上帝看法有所習用的定義，非基督教對上帝的看法亦可有所習用的定義。例如中國在基督教尚未傳入之前，在耶穌尚未降生之前，在新舊約尚未出現之前，早就有了上帝觀念。中國經書中類若『殷荐之上帝，以配祖考』，……故若用中國傳統思想中的上帝觀念來看上帝，實只能認為非基督教的觀點，不能認為是『任意杜造上帝的定義』」。<sup>29</sup>此外，他更指出，「吾人是上帝創造的，吾人之心，亦是上帝創造的，吾人之心其所以能對上帝有許許多多的體認，完全是獲得上帝的啓示或聖靈的感召；但吾人此一

---

論：〈我對良知賞善罰惡的看法〉《人生》（9卷7期）103號（1955.3.1）和唐端正的答覆；唐君毅：〈中國文化之精神價值〉；謝扶雅：〈人格與神聖〉《人生》107號（1955.4.16）。

<sup>27</sup> 項達：〈關於上帝問題之種種〉，頁9。

<sup>28</sup> 項達：〈關於上帝問題之種種〉，頁9。他更指出，吳經熊的《超越東方與西方》正是從事這類基督教與中國文化關係的研究代表作。

<sup>29</sup> 王道：〈讀後附言〉《人生》10卷8期（1955.9.1），頁10。



能知道自己是上帝所創造之心，與此一能接受上帝啓示感召之心，以及知道此心是受了上帝啓示感召之心，仍不能不說是吾人之心。這樣一直追問下去，無論怎樣窮源竟委，總無法證明上帝是在人心之外。……筆者曾有不少次跟著友人們在禮拜堂虔誠祈禱，就有如此深切的體認。在那時候，我覺得向上帝細訴，也就是對自己細訴，自己和上帝並沒有甚麼隔離」。<sup>30</sup>還有，王道對基督教的原罪觀和因依賴上帝而謙卑到不能自作主張的觀點有所保留，他指出，「姑無論原罪的說法，與必須靠上帝恩典才得贖罪的說法是否正確，但由此而使人失卻自信自立，而對上帝懷抱著一種倚賴心理，以及存著信上帝即可上天堂的功利心理，實在是不能說沒有流弊的」。<sup>31</sup>

新儒家學者肯定宗教有救治文化的力量，更肯定儒家思想能成爲一種宗教，能成爲中華民族生命的安頓，原因是其超越與內在，既內在又外在的關係並不隔離。謝扶雅則指出儒家的人文思想不能成爲宗教信仰，因爲其人文思想本身並非一種宗教，內中缺乏力量和信仰；其人文思想的道德更不能取代宗教；宗教是在改革社會的不可忽略的因素。這次討論既反映了新儒家學者重新肯定宗教信仰在其人文思想中的地位，爲儒家成爲宗教的基礎而搶灘，也反映了作爲中國儒家學者和基督徒身份的謝扶雅和胡簪雲在儒家人文主義能否成爲宗教的討論中顯示不同的立場，凸顯了謝扶雅如何在中國傳統文化的論述中呈現其宗教身分多於其文化身分的觀點，也凸顯了胡簪雲站在中國傳統文化與基督教的中和者的角色。

## 7.2 人生本位

羅聯絡對儒學人文精神的理解揭開了「人生本位」討論的序幕。羅氏談及天人合德問題時解釋孔子「天」的觀點，即「天之超越性，絕對性，而予人以遵循者也」，「人不當以上達天德自勉，而以下順天德自居」；若尊人而卑天，則人可逆天行事，違天之德，由「自覺」而「無所覺」。他以爲這是儒學人文精神的精

<sup>30</sup> 王道：〈讀後附言〉，頁 10。

<sup>31</sup> 王道：〈讀後附言〉，頁 11。

華。<sup>32</sup>王道則提出相反的儒學見解——「人爲主而天地萬物爲客」的立場，王氏反問羅聯絡，「誰在念佛」？「誰在信上帝」？「誰在談天人合德與人天合德」？答案都是人，「知有人的理型者是人，知有創造人的上帝者亦是人。無論再深入追問多少層，曾未能軼出『人爲其主體』的範圍之外，甚至「人能馳思于不屬人類的世界外，能想像其他動物或神仙(超人)之種種可能，以至人類成仙成佛，成聖成神，仍是未軼出于人生本位之外。故就人生本位而言合德，乃是以人德合天德，而非以天德合人德。稱之爲人天合德，正爲調整此主客位置，使各歸本位；並非意在尊人卑天，或者蔽於人而不知天」。<sup>33</sup>故此，「凡爲『人』所思想，所推論，所信仰，所感應，所悟證，所言說之任何名言至理，實無一不根于人心；凡古今中外聖哲與科學家之發現宇宙真理與自然真理，實無一不有此人心作主(主客之主，非主從之主或主奴之主)」。<sup>34</sup>王道以西方現代的人文主義的主客體觀念解釋儒家思想的人文主義，重新解釋儒家思想的「天人」爲「人天」觀念。

謝扶雅質疑王道的「人生本位」觀念，謝氏指出，人生時常出現矛盾狀態，「人恆不知足，恆不滿意於現實，恆不甘心停留在『人』的本位，即暗示著人固具有神性而可晉達於如『神』的完全了」。<sup>35</sup>謝扶雅解釋，人是按照神自己形像造的，「這時人性與神性不別，天真無邪」，後因受引誘而犯罪，「祖宗『原罪』傳至子孫，子孫復自犯『本罪』；於是世人罪惡重重，無由解脫。更根據新約各篇所說：神差遣其獨生子耶穌基督，道成肉身，垂範人世。但竟被釘死十字架，流血爲全人類贖罪，使人神得以『復和』」。這說明人生兼具罪性及靈性，「以其罪惡重深，故不能自拔，以其本與神本身相似，故有神人合一的可能」。<sup>36</sup>謝氏建議，除了用「本位」來概括人生外，更可參考演化論的學說，即從獸/物性或

<sup>32</sup> 羅聯絡：〈人生通信——談天人合德〉《人生》17卷1期(1958.11.16)，頁28。

<sup>33</sup> 王道：〈談人生本位〉《人生》17卷1期(1958.11.16)，頁29。

<sup>34</sup> 王道：〈談人生本位〉《人生》17卷1期(1958.11.16)，頁29,30。

<sup>35</sup> 謝扶雅：〈人生本位質疑——前期拙文「中華基督教神學」的補充〉《人生》17卷8期(1959.3.1)，頁11。

<sup>36</sup> 謝扶雅：〈人生本位質疑——前期拙文「中華基督教神學」的補充〉《人生》17卷8期(1959.3.1)，頁11。

神性分析人生，更可作有限和完全的角度以觀人生。<sup>37</sup>謝氏指出，世界若不先有「無限者」及「完全者」，人何以相形見絀，自覺有限及不完全，知己不可涵攝天。另一方面，人具有自覺及向上之神性，可窺及創造宇宙全知全能的上帝。謝氏強調，上帝不必依賴人始存在，又非由人而創造。相反，人自覺自身正是由神而造，但人又往往自絕於神，這就是基督教所認為人的罪性，而罪之最大者厥為自限與自足。<sup>38</sup>

謝扶雅指出，基督教神學雖有信望愛的樂觀成分，然「以罪性人生觀為出發點，致力於懺悔及磨練的勵修，盡心愛主愛鄰，而後可繫希望於永生，於入天國」。<sup>39</sup>謝扶雅引述自己孤兒寡婦受官至道尹的近房叔伯壓迫的經驗指出，他痛感人生的罪性，傷感中國倫理學說和實際道德的鴻溝，「推想中國文化的病根，端在不講科學方法及缺乏真正宗教信仰，亦即由於中國固有的人生觀太嫌平易，安分；既不願正視獸性，罪性以謀適當的澄治與樊籬，另一方面亦可謂野心不大，靈感不高，衝力不強，不敢奢望及企達無限及完全」。<sup>40</sup>謝扶雅指出，雖然基督教的神本精神和中國文化的人本精神本質不同，「然血型不同的男女兩人未必不可以結合，而這樣的結合，未必沒有佳果的產生」。謝扶雅深信，人有那麼鮮活的良知，但又的確無時無刻不蹈於罪。這樣極大的矛盾，也許即是人生的真相。基督教人生觀便是涵有相反相成的至理，而關鍵在於『救恩』。<sup>41</sup>

王道閱謝扶雅的〈人生本位質疑〉和〈中華基督教〉後，同意人性是「神性與物性兩者所和合而成」，「人是兼具有神聖、獸性」，但却認為謝氏提出「神則超越乎人」的「超越」兩字，應理解為「內在超域而非外在超越」。王氏解釋，「神

<sup>37</sup> 謝扶雅：〈人生本位質疑——前期拙文「中華基督教神學」的補充〉《人生》17卷8期(1959.3.1)，頁11-12。

<sup>38</sup> 謝扶雅：〈人生本位質疑——前期拙文「中華基督教神學」的補充〉《人生》17卷8期(1959.3.1)，頁12。

<sup>39</sup> 謝扶雅：〈人生本位質疑——前期拙文「中華基督教神學」的補充〉《人生》17卷8期(1959.3.1)，頁12。

<sup>40</sup> 謝扶雅：〈人生本位質疑——前期拙文「中華基督教神學」的補充〉《人生》17卷8期(1959.3.1)，頁12。

<sup>41</sup> 謝扶雅：〈人生本位質疑——前期拙文「中華基督教神學」的補充〉《人生》17卷8期(1959.3.1)，頁13。

若真是超越而外在，則人神絕對分隔，人不可能成爲神，人不可能代表神，人所說的神的旨意，不可能就是神的旨意。否則，神的旨意，若必有待於人的信仰及其言行上的表現而顯現，則神已內在於人心，內在於人類文化。故就人生本位言，人的精神上升，便通於神，(人天合德，人而神，聖而不可知之之謂神。)人的精神外擴，便通於物」，故「古今中外無數聖哲所發現之宇宙真理自然真理，實皆不外出于吾人此心之所呈現，亦即無一能軼出人生本位之外」，由此而推論出「凡爲人所知之天，曾無一能超出于人心所知所信的範圍之外」，非由人創造，全知全能的上帝也不例外。<sup>42</sup>王道進一步解釋「神是內在超越的」，王氏聲明自己相信宇宙間有創造天地萬物的上帝，但卻指出「人心所能感應的上帝，並不即等於無限的完全的上帝」，因爲「凡爲『人』所知所信之神，絕不會超出『人』所能知能信的心靈之外。凡爲『人』所信仰言說的『神本位』，絕不會軼出『人生本位』之外。而站在此人生本位來看西人哲學之唯神論與唯物論，只是各得人生之一端，如先生(謝氏)所謂『兩走極端』，……雖其所體悟所認知者各可以說明部分人生(神性或物性)之真實，但却不足以說明此兼涵神性物性而統一和合的全部人生的真實；……然其流弊所至，亦已引生出無數假冒神性之魔性與純任生物本能之獸性」。於是，王道「根據儒家義理以提出人生本位，即旨在顯出人生主體，而上通神明，下涵萬物，求有以矯此兩走極端之偏弊，並求能引發今後之大哲之悲慧深情，……允執厥中，從容中道，爲人生開拓一四通八達、圓融無礙之坦途也」。<sup>43</sup>王道進一步推論「人生爲本位」的神觀，「若夫精神的或心靈的昇學，只須人之一念向善、向上，反身而誠，便人人可以自我超拔」。<sup>44</sup>

王道以人是按照上帝形象受造來肯定人性善之基礎。王氏引述謝扶雅的話——「人有那麼鮮活的良知，但有無時無刻不蹈于罪」，指出這話雖然是極真

<sup>42</sup> 王道：〈人生本位與實際道德——謝扶雅先生「人生本位質疑」及「中華基督教」諸論讀後〉《人生》17卷8期(1959.3.1)，頁2,3。

<sup>43</sup> 王道：〈人生本位與實際道德——謝扶雅先生「人生本位質疑」及「中華基督教」諸論讀後〉《人生》17卷8期(1959.3.1)，頁4。

<sup>44</sup> 王道：〈人生本位與實際道德——謝扶雅先生「人生本位質疑」及「中華基督教」諸論讀後〉《人生》17卷8期(1959.3.1)，頁3。



切的體驗，但並未足以證明人之帶有原罪或人性本惡。王道以人類的祖先「原是與神一樣，純善無惡」，及至受誘惑偷吃禁果而犯罪，「若於此而言原罪、性惡，是以其後天的行爲之惡而掩蓋其先天的本然之善，則先生所謂『神性』、『良知』云云，豈不皆成爲無根」？王道引述眾多「爲善心便安，爲惡心便不安」例子說明，「善之在人心中有根，惡之在人心中無根，亦可見吾人之良知是永遠超越於罪惡之上，足証吾人本心本性之爲純善無惡」。<sup>45</sup>王氏指出，他與謝氏對人性的分歧在於謝氏強調「自亞當夏娃偷吃禁果之間說起，以後天之罪性視爲先天，王氏則強調「自性體未染物慾之時說起，以後天之罪性歸之後天」；謝氏「把內在的神性——心中的上帝，推之在外在上，以對之膜拜、懺悔，祈求賜恩赦罪」，王道的「則本此內在的神性(良知)以知罪而悔罪，而自求向上超越。吾人若一深察『天助自助』之義，與上帝之所以不能救——不自救、不愛主的人，亦便可了然於外在的上帝與內在的上帝(良知理性)實在是一根相接；故向外對上帝負責與向內對良知負責，實亦可說名異而實同」。<sup>46</sup>王氏的性善觀只能說明良知有能力辨別罪惡，但還未足證明良知有能力勝過罪惡。不過，王道也指出，「真能對自己的良知負責而無終食之間違仁者究竟不多，對中人以下或愚夫愚婦而言對自己負責，勢且易於自我原諒、自我包庇而無形中隱蔽或助長其罪惡。故若從這一方面著想，人類實亦必須相信有一外在的上帝以監臨於其上，使人覺得『舉頭三尺有神明』，而常存敬畏，而不敢爲非作惡」。<sup>47</sup>王氏似乎暗示基督教的上帝只是中人以下或愚夫愚婦才會相信的，適合那些「未能充分自覺其良知理性而作自主者」，中人以上的知識分子者不會相信的，貶抑基督教的上帝觀。由宗教轉論到信仰，王道強調，「中國傳統上『所信仰之上帝，亦可不必即爲基督教上帝。因若吾人假定宇宙間真有一無限及完全之上帝，則必然不爲人世間的任何宗教所專

<sup>45</sup> 王道：〈人生本位與實際道德——謝扶雅先生「人生本位質疑」及「中華基督教」諸論讀後〉《人生》17卷8期(1959.3.1)，頁6。

<sup>46</sup> 王道：〈人生本位與實際道德——謝扶雅先生「人生本位質疑」及「中華基督教」諸論讀後〉《人生》17卷8期(1959.3.1)，頁7。

<sup>47</sup> 王道：〈人生本位與實際道德——謝扶雅先生「人生本位質疑」及「中華基督教」諸論讀後〉《人生》17卷8期(1959.3.1)，頁7。

有。反之，若信仰上帝，必須通過某一宗教，或者此上帝為某一種宗教所信仰，便即屬於此種教所獨有，那麼便可斷定此一上帝必為有限及不完全者」，<sup>48</sup>這與牟宗三之不希望炎黃子孫信仰基督教，乃因中國人自可在其本心本性上求得安身立命之處，不必對外依傍，向外企慕的觀點同出一轍。

王道認為謝扶雅的話「自身一生所接觸的，什九都與罪性有關」，因而在舉出三數事例後，便「斷定中國倫理學說雖甚優卓喬皇，而實際道德則遠不及我今所處的西方社會」是籠統和武斷。王道指出，謝氏的「實際道德」欠缺清楚說明其範圍，又反問謝氏，西方人的實際道德是否只限於西方社會？宗教徒的實際道德是否只限於教會？西方人虐待被征服的亞非人民，基督教迫害異端，西方國家坐視匈牙利人慘被屠殺與中國人慘被(中共)荼毒，美國全國基督教會理事會舉行的世界秩序研究大會的決議案主張承認中共並准許其進入聯合國，是否亦視為符合乎「實際道德」？<sup>49</sup>王道強調，謝氏「既欲建立中華基督教，自不能不植根於中國文化之土壤，自必向地下深處去發掘其肥沃的土壤，而不能即以其地面上之瓦石沙礫為土壤，然謝氏「所接觸的一切中國社會之病態，實皆非中國文化之精華所在，亦不足資為建立中華基督教之土壤也」；王道又強調，「中西文化終可合流者，是在於文化本源上東西海聖人必有其心同理同的地方；倘若中國聖賢教訓無可與基督教義相通之處，『人』與『天』兩頭不能都看得通，實踐中國聖賢教訓，做好了中國人，非即為好基督徒(筆者按：此為謝氏批評胡馨雲的觀點，但卻為王氏所反對！)，則中西文化豈不如沙與水之永遠搓不成團」？謝氏「所欲建立之中華基督教，豈不亦成為沙上建屋而終不免歸於徒勞」？王道更強調，若「用基督教教義的什麼來完成中國文化的什麼」，「惟若以中國儒者之人生德慧觀之，耶與佛實皆只得吾道狂狷之一端，皆尚有待於中國聖學之裁相輔成，允執厥

<sup>48</sup> 王道：〈人生本位與實際道德——謝扶雅先生「人生本位質疑」及「中華基督教」諸論讀後〉《人生》17卷8期(1959.3.1)，頁7。

<sup>49</sup> 王道：〈人生本位與實際道德——謝扶雅先生「人生本位質疑」及「中華基督教」諸論讀後〉《人生》17卷8期(1959.3.1)，頁8。王道似乎忽略了謝扶雅早於1958年尾已為文說明其反對美國全國基督教會理事會所舉行的世界秩序研究大會決議案的立場。參，謝扶雅：〈「外交承認絕對不就是道德認許，嗎？美國的「恐赤病」！美國來鴻之七」〉《自由人》811期(1958.12.13)，版2。

中，不捨離以成純，始得成爲圓教」，<sup>50</sup>這正如《人生》編者回答和贊同杜異所說的，「儒釋耶道回各大宗教之教理雖多出入，然皆爲當時不同環境所形成；吾人宜在異中求同，求能相即相融以造福人群」。<sup>51</sup>

王道的關懷，不是耶儒教理的不同，而是求取兩者的相融優點以造福人群，在這個大原則下，雙方的獨特性和相異性已是次要的問題。不過，宗教已成爲儒家「人生本位」思想涵涉的對象。換句話說，宗教仍然隸屬於儒家「人生本位」思想，儒家思想和宗教仍離不開主從關係。謝扶雅的考慮，同樣是求取兩者的相融優點以造福人群爲目的，不過進路有所不同，謝氏強調儒家「人生本位」思想需要吸收基督教具有警惕性的人觀才能更新，才有能力實現造福人群的目標。換句話說，宗教有更新文化的責任和作用，凸顯謝氏在討論文化的議題上的宗教身分，沒有如胡簪雲在討論文化的議題上混和其文化和宗教的身分。

### 7.3 儒家的三祭

謝扶雅不同意唐君毅《中國人文精神之重建(發展)》(1958年)一書的末段提出的儒家的三祭——祭天地、祭祖宗、祭聖賢及歷史人物。謝氏相信，「大概唐先生所謂的祭天地之中，必已包含了家家必祭的竈神、門神，以致受佛教道教影響而衍生的許多神祇仙佛。如果我們認爲這三大類祭祀爲宗教性，則這個宗教必是所謂『多神教』。而多神教在宗教學上，其意義及價值實較一神教爲遠遜」。<sup>52</sup>謝扶雅指出，雖然一般人「通稱『儒釋道』三教，但所謂儒教，本質上實與釋道兩教迥殊」。謝氏強調，他難以承認儒家爲宗教，儒教之「教」字應解釋爲「教訓」(teachings)，而不應解作爲宗教(Religion)；他甚至「不信今後的儒家可以被改成一種宗教」。<sup>53</sup>謝扶雅重申，儒家只可稱爲儒學、儒術，「而稱儒教却不免有

<sup>50</sup> 王道：〈人生本位與實際道德——謝扶雅先生「人生本位質疑」及「中華基督教」諸論讀後〉《人生》17卷8期(1959.3.1)，頁9-10。

<sup>51</sup> 編者：〈人生通訊〉《人生》17卷8期(1959.3.1)，頁37。

<sup>52</sup> 謝扶雅：〈讀唐君毅先生論「三祭」感言〉《人生》18卷3期(1959.6.16)，頁7。

<sup>53</sup> 謝扶雅：〈讀唐君毅先生論「三祭」感言〉《人生》18卷3期(1959.6.16)，頁7。

些勉強」，他解釋，「嚴格地說來，它(儒家)倒真是『非宗教亦非哲學』；它是渾樸地包賅了一些倫理學說，政治思想，教育理論及方法，以致藝術」。<sup>54</sup>

謝扶雅訴諸自身經驗指出，他躬預了正式的「三祭」二十年，大大小小的次數不下三千次，然而他「從不會在這裏的任何祭祀中，獲得了一點點子宗教經驗」，「亦不會於當場聆聽到長輩任何教訓或講解意義」，只「覺得這都是所謂『禮』，而與英語所謂的『宗教禮拜』(religious worship)大異其趣」，更「有異於日本將無神本質的佛教演成爲有神的神道教」。<sup>55</sup>不過，謝氏指出，他站在「北平天壇，在儒家系統中體驗了所謂宗教性的神契(religious mysticism)。那種偉大的單純性和雄渾性，浩浩長空，茫無涯際，一方面既發生自我渺小之感，同時又不禁油然而湧起崇敬，肅穆，寅畏的心情」，他「深深感著中國歷代帝王祭天的典禮——所謂『郊祀』，確不失爲最真樸的宗教儀式。可惜這種神聖大典，只讓『元首』履行——雖然他在代表全國——而不是中國全體人民都可定時跑到天壇上去參加這種祭拜」。更可惜的是，辛亥革命後，「這一點僅僅具有宗教價值的『告朔餼羊』，也爲西方潮流所沖激而去」。謝扶雅以爲，在時至今日的二十世紀後半的太空時代，「這一舉動也不值得把它恢復，而況其餘一切祭祀，更不用視爲涵蓋宗教精神而予以保存及發揚光大」。<sup>56</sup>

謝扶雅訴諸於儒家代表人物孔子對祭祀的看法，他指出，孔子「把他當時一般所祭拜靈交的對象，半化之於藝術，半納之於倫常」；「把宗教對象從神學截除，而限域之於主觀的『盡心』之中」，即「把所有祭祀從超現實方面截除，而概歸之於倫常道德的範界」。於是，「孔門中的『禮樂』之教極爲隆重，但兩者都是兼賅道德和藝術，而無宗教及神學的氣味」。<sup>57</sup>謝氏補充，「這是中國儒學的一大特色」，藝術是「寄託」，「然而這個優點並不即能填充宗教上的空缺」，宗教是「信託」，比「寄託」，「強勁鮮活得更多」。謝氏引述康南海(康有爲)在三祭還在流行、

<sup>54</sup> 謝扶雅：〈讀唐君毅先生論「三祭」感言〉《人生》18卷3期(1959.6.16)，頁8。

<sup>55</sup> 謝扶雅：〈讀唐君毅先生論「三祭」感言〉《人生》18卷3期(1959.6.16)，頁7.8。

<sup>56</sup> 謝扶雅：〈讀唐君毅先生論「三祭」感言〉《人生》18卷3期(1959.6.16)，頁7。

<sup>57</sup> 謝扶雅：〈讀唐君毅先生論「三祭」感言〉《人生》18卷3期(1959.6.16)，頁8。



民族主義狂飆下竭力要把孔子扶為教主，使儒教成為國教最終失敗的例子說明，儒家本身的宗教根基是十分脆弱的。<sup>58</sup>不過，謝氏也指出，三祭可以「酌加修改而納之於一種新禮之中。祭祖宗，仍可視為『慎終追遠』的倫理行為，祭聖賢及歷史人物，可作為紀念及表示景慕的意義。至於祭天地及其他神祇，亦悉聽民間隨俗自便，除所謂『淫祀』外，不需由政府力加以干涉或禁阻。其他如道教及佛教信徒仍欲禮拜玉皇大帝觀音菩薩之類，當然亦任『時代』予以修正、純化、或汰除」。<sup>59</sup>謝氏補充，「基督教因常有『哲學』做它的畏友和諍友，所以它的理論基礎是所謂『建屋於磐石之上』，「別的宗教如果接受那種永遠推陳出新的哲學批判，建立正確的世界觀和人生觀作信仰的基礎，就也不會萎瘁及滅亡。可是儒家對超現實的對象，既付諸『不可知』之數，而不起信心，自與一般宗教分手，於宗教興亡律無關。但假定勉強要把祖宗歷史人物的靈魂認為具有客觀實在性的而加以崇拜，則早有十八世紀法哲(Auguste Comte)所苦心創立的『人道教』，竟沒有人應和而致徒勞一件公案，可作前車之明鑒」。<sup>60</sup>

謝扶雅同意唐君毅對儒家和宗教關係的定名，唐氏指出，儒家是在「宗教之上之下」，謝扶雅則認為，「很難說它(儒家)是『下』於宗教或『上』於宗教，總之它在宗教的圈外却是事實」。<sup>61</sup>謝扶雅同意唐君毅「宗教皆起於人自覺為苦惡」的說法，更贊同某些人有這種自覺，某些人則沒有的事實；謝氏歸咎於孟子唱性善論而起，使中國儒家思想缺乏宗教信仰，延至今天，中國不單缺乏科學和民主政治，更缺乏宗教信仰，而這種信仰是實踐道德的根基。謝氏補充，「基督教之所以不易沁入中國人心，即由其『罪性』教義根本與中國人脾胃不投之故」，「人類之罪性，正如釋迦所說生、老、病、死四苦同為鐵的事實，不容置疑」，<sup>62</sup>而中國民族性格如馬馬虎虎，不狂妄自大，亦不悚然自卑」正反映民族的罪性。<sup>63</sup>

<sup>58</sup> 謝扶雅：〈讀唐君毅先生論「三祭」感言〉《人生》18卷3期(1959.6.16)，頁9。

<sup>59</sup> 謝扶雅：〈讀唐君毅先生論「三祭」感言〉《人生》18卷3期(1959.6.16)，頁8。

<sup>60</sup> 謝扶雅：〈讀唐君毅先生論「三祭」感言〉《人生》18卷3期(1959.6.16)，頁8-9。

<sup>61</sup> 謝扶雅：〈讀唐君毅先生論「三祭」感言〉《人生》18卷3期(1959.6.16)，頁8。

<sup>62</sup> 謝扶雅：〈讀唐君毅先生論「三祭」感言〉《人生》18卷3期(1959.6.16)，頁8。

<sup>63</sup> 謝扶雅：〈讀唐君毅先生論「三祭」感言〉《人生》18卷3期(1959.6.16)，頁23。

周羣對謝扶雅回應唐君毅「三祭」的意見進行宏觀的批評。周羣指出謝扶雅之用心，「是要想把基督教教義所涵之(他自以為是)絕對真理，普遍地貫注於任何地域之任何人的心中，因而欲在中國這一塊極廣漠而無宗教光彩的地方，來創立一個他所命名的『中華基督教』。(依照謝先生的看法，中國是一個在世界上最缺乏宗教之陶冶的國家，所以現在最需要宗教，亦即最需要基督教來為之拾遺補缺的國家)」。換句話說，「自古至今的中國文化之所以不成樣子，完全是由於缺乏宗教，亦即是缺乏基督教的緣故」；「他(謝扶雅)是爲了充實中國文化的內容，而想把基督教拉進來。用心的重點，是在中國文化的擴充，而不必在於純粹的基督教教義之傳播了」。<sup>64</sup>周羣雖然同情和敬佩謝扶雅單純的信仰用心，但卻指出其限制——究竟謝扶雅是以一個中國知識分子還是一個基督教徒的身份來談論中國文化與基督教的關係。周羣甚至認爲，謝扶雅並未把宗教感情和理智結合成爲一個完善的整體，兩者互相牽制而歪曲了中國文化。周羣指出，「謝先生實際上是對中國文化有著先天的甚深之反感的一個人，所以無論是談到了宗教信仰也好，或談到道德修養也好，他總是覺得處處不如人家。他對中國文化的關切，不是求其在中國文化自身方面立信起用，而是大有爲之改頭換面，重新再來的必要。……他儘可以只是說基督教之中國化或中國之只要基督教化，便已足矣」。周羣強調，「中國文化本位之爲一存在的實體，終是一不可泯殺的問題，……這種以理智爲底子的存心，乃一方面使他(謝扶雅)既不易成就其爲基督教之真純的教徒；一方面又使其對中國文化不易有真正的貢獻，這一點，正與數十年來一些反中國文化者之提倡科學方法，和自由民主之不足以成就科學民主，亦且不足以救中國的人們，是有著同一的趨勢。不過在重點上，一個是要發展西方的科學和民主，一個則只是宣揚西方的宗教。而在自我否定之意識，前者所採取的方法，是直接而激烈的破壞勾當；而後者則用的是更巧妙的『瞞天過海』的手段」。<sup>65</sup>

<sup>64</sup> 周羣：〈中國文化與宗教之大義辨微——讀謝扶雅先生「三祭感言」後給王道先生的一封信〉（《人生》18卷11期(1959.10.16)，頁12。

<sup>65</sup> 周羣：〈中國文化與宗教之大義辨微——讀謝扶雅先生「三祭感言」後給王道先生的一封信〉（《人生》18卷11期(1959.10.16)，頁13-14。

周羣批評謝扶雅回應唐君毅「三祭」的「情感性」意見。周羣指出，「唐先生所論『三祭』的意見：祭天地，祭祖宗，祭聖賢，原是中國之民間社會，流傳了幾千年的神聖的大事，大部分的中國人，幾乎都是從這裏邊獲得他的精神生命的安頓，而且謝先生却因其個人所具的一種特殊的性格，（或許正因他是有著對中國文化之原始的反感之故）。在二十年間，三千次的大小祭典中，沒有契接上它的真實的意義，遂一口否定三祭中所具之宗教性，甚且非至於去除淨盡，若不能快其心焉者；其次則是今年春間，他（謝扶雅）在《人生》200期〈人生本位質疑〉一文中，對於中國人一向所信守尊崇的道德標準所表示的觀感，也是同樣的以其個人小時所感受的親友之欺凌，以及在縣署中，偶爾看到一二貪墨官吏的殘酷行爲，亦遂一意認定中國一般所有的道德感或道德意義之不行。……遂魯莽滅裂地以之概論全局，而走到完全否定之極端，則可說是最近三四十年來一切以西方標準來衡斷國是之人的通病。……謝先生亦似乎是渲染了同樣的色彩，而與我們前面所說及的直接而激烈的反中國文化者之一流，更爲接近了些」。<sup>66</sup>

周羣從唐君毅「三祭」觀點批評謝扶雅的意見。周羣指出，「儒家之與一般的宗教，自(至)少具有同等的對人類『求價值之實現與生發之超越的圓滿與悠久之要求或活動』之滿足的功能。儒家精神爲中國文化指導之核心，因而成長於中國文化中的中國人，其原於生命上自然而有之宗教性的要求，固可不需旁求他教，而直接在儒家精神下完全獲得。<sup>67</sup>周羣補充，「中國的儒家思想，果真是沒有他自己的辦法嗎？它的一切成就，果真是渾樸地純任自然生命之如其所如的偶然現象嗎？再退後一步的想，即使我們承認這些都是真的，而接受基督教的救援，那麼過去幾千年來爲我們苦心經營，而結果一無是處的千千萬萬的祖先將作怎樣的一個交代呢？他們的形軀，早已經死去，自然再沒有接受基督教之洗禮的可能，而永遠沈入無間的罪獄，而我們則一朝幸逢辰會，另接慧根，乃揚長地不

<sup>66</sup> 周羣：〈中國文化與宗教之大義辨微——讀謝扶雅先生「三祭感言」後給王道先生的一封信〉《人生》18卷11期(1959.10.16)，頁14。

<sup>67</sup> 周羣：〈中國文化與宗教之大義辨微——讀謝扶雅先生「三祭感言」後給王道先生的一封信〉《人生》18卷11期(1959.10.16)，頁15。

顧而去，於情於理，又能夠過意得去嗎」？<sup>68</sup>

周羣指出，「須知一切所謂具體的感念，蓋不止是可在基督教中獲得，而實可在一切自上而下(由神到人)之宗教或宗教性之活動中獲得，乃至在一切道德心靈之平等的交相感中，彼此都可獲得。人在宗教精神中，面對上帝，覺自我一己之渺小不堪，罪孽深重，因而必賴上帝之無限的愛，以得救拔，此固是所謂宗教經驗；同時人只有對自己有深一分的渺小之感，而後對上帝有多一分的信仰之情，……此種所謂宗教經驗，要不外是人與神之最內在相感相通。只是在相感相通之際，覺神一邊比較重，而人一邊比較輕些。其實人如果破除這一個神重人輕的觀念，或自始即不存神對人以恩典施救之任何的想法，而代之以相互尊重崇慕之敬意，則對一切他人(包括先我而存在之天地祖宗聖賢)之嘉言善行，無論其與我有無直接的關係，亦皆可同樣的生一具體之感念，而且人唯有這樣感念，乃覺其所感念的對象，為通天下之情的公體，而不為我的私心所佔有」。<sup>69</sup>

周羣對謝扶雅的批評相信已反映出謝氏反對唐氏「三祭」的目的：推銷他的「中華基督教」來補足中國文化先天不足的宗教性，儒家在本質上不能擔此重任，並且也需要基督教的補足。謝氏被周羣標籤為對中國傳統文化不存好感的西化派或西方宗教者的代表，其反對唐氏「三祭」被視為不忠於自己民族的身分，只以其宗教身分為最重要的考慮。謝扶雅批評唐君毅的「三祭」可能產生的問題，批評的論點仍然環繞著「儒家不是宗教」的基本論點，無論他透過孔子對祭祀的看法，自身對祭祀的宗教經驗，歷史上的康有為失敗例子，孟子性善論使華民不易自覺其罪性等，他都是強調儒家思想只是一種人生哲學、藝術、倫常而已。縱然唐君毅沒有直接回應，但稍後從其〈儒家之學與之樹立與宗教紛爭之根絕〉一文已間接回答謝氏的批評。唐氏指出，儒教的起始點是積極的肯定聖賢之存在為可能，這種信仰可直接植根於人心，在人心中自己生長，不必通過哲學的理性之

<sup>68</sup> 周羣：〈中國文化與宗教之大義辨微——讀謝扶雅先生「三祭感言」後給王道先生的一封信〉《人生》18卷11期(1959.10.16)，頁18。

<sup>69</sup> 周羣：〈中國文化與宗教之大義辨微——讀謝扶雅先生「三祭感言」後給王道先生的一封信〉《人生》18卷11期(1959.10.16)，頁19。



印證，而只為一自發的信仰。由這自發的信仰而有自覺的肯定，順著理性而推廣出去，而引申出更高級更普遍化之信仰。換句話說，「人由道德之實踐，以達於知性知天形上學的境界，而有一無私求的承天、祀天、以及祭祀祖先聖賢之鬼神之禮樂，以表現一充實圓滿之宗教精神」。<sup>70</sup>這種肯定三祭(祭天地、祖先及聖賢)的宗教精神，「原則上能成就此各類的超越的感通」，並超拔個人的種種局限，護念人間，成就完滿此世界，「協調世間一切宗教衝突，而安和天下之理由」。<sup>71</sup>

#### 7.4 儒教取代基督教——更新中國傳統文化的動力

自牟宗三和唐君毅等發表了中國文化《宣言》(1958年1月)後，其中有涉及中國的宗教精神，引起了關於儒教作為一種宗教的討論。牟宗三指出，一個文化不能沒有它的最基本的內在心靈，它是創造文化的動力，也是使文化有獨特性的所在，這動力就是宗教。牟氏強調，「了解西方文化不能只通過科學與民主政治來了解，還要通過西方文化之基本動力——基督教來了解。了解中國文化也是同樣的，即要通過作為中國文化之動力之儒教來理解」。<sup>72</sup>

牟宗三指出，若將儒教作宗教看待，儒教的責任有二，一是它須盡日常生活軌道——禮樂(尤其是祭禮)與五倫的責任，這是由周公制禮所演成的；二是它能啓發人的向上精神，指導精神生活的途徑，這包括創造個人的人格，要成聖、成賢、成佛、成基督徒；創造自己的歷史文化，此所以有中國文化、印度文化等。故此，宗教除解決個人內心事情外，還有擔負文化創造的責任。<sup>73</sup>牟宗三憶述這幾年來的體悟指出，孔子的「仁」，就是「創造性本身」，若依西方基督教說，只有上帝。孔子看「仁」為宇宙萬物最後的本體，它不是附著於某一物上的活動力；它之為宇宙萬物之本體，因為它不是物質的，而是精神的。孔子要求人成仁者，孟子則要人盡性，而盡性就是盡仁。盡性盡仁即可知天。此兩點，即為孔孟立教

<sup>70</sup> 唐君毅：〈儒家之學與之樹立與宗教紛爭之根絕〉《大學生活》9卷10期(1963.10.1)，頁15,17。

<sup>71</sup> 唐君毅：〈儒家之學與之樹立與宗教紛爭之根絕〉《大學生活》9卷10期(1963.10.1)，17,22。

<sup>72</sup> 牟宗三：〈作為宗教的儒教〉《人生》20卷1期(1960.5.16)，頁2。

<sup>73</sup> 牟宗三：〈作為宗教的儒教〉《人生》20卷1期(1960.5.16)，頁2-3。

牟宗三認為，「儒家的創造性本身，從人講爲仁、爲性，從天地萬物處講爲天道。人格神意義的上帝或天，在中國並非沒有」。他引述《詩經》的「上帝」和《孟子》的「天」的片段說話說明，「一個有意志的天。從情方面講是上帝，從理方面講是天道」。<sup>75</sup> 儒教何以未能成爲普遍宗教的形式？牟氏解釋，「儒家並沒有把意識全幅貫注在客觀的天道之轉爲上帝上，使其形式地站立起來，由之展開其教義。在主觀方面也沒有把呼求之情使其形式站立起來。如使其形式化站立起來，即成爲祈禱」。「儒家呼求之情未轉爲宗教儀式之祈禱，故客觀方面上帝之觀念也不凸出。它的重點並未落在上帝予祈禱上」。<sup>76</sup> 儒家的重點落在人「如何」體現天道上，「視人生爲一成德之過程，其終極目的在成聖成賢。所以其教義不由以神爲中心而展開。而乃由如何體現天道以成德而展開」。故此，一般人常說基督教以神爲本，儒家以人爲本是不中肯的。<sup>77</sup>

牟宗三解釋，「儒家並不以現實有限的人爲本，而隔絕了天。他(它)是重如何通過人的覺悟而體現天道。人通過覺悟而體現天道，是盡人之性。因人以創造性本身做爲本體，故盡性就可知天」。牟氏補充，這種盡性知天的前程是無止境的，是一直向那超越的天道之最高峰而趨，其過程即是成德的過程，而人之成德過程連屬家國天下爲一身，與天地萬物爲一體，才能充其極而立住其自己。<sup>78</sup> 牟宗三進一步解釋，儒家肯定「生命大海中罪惡無窮」，「人力有限」，基督教也如是看。兩者分別在於處理方式之不同，基督教提出人「須靠祈禱，求上帝加恩。但上帝加恩與否，是上帝的事，不是人所能知道的」。但這「並不表示人可克服全部罪惡」。儒家處理方式不同，儒家重體現天道，故重點不落在上帝加恩與個人呼求之情上，故重功夫，在功夫中一步步克服罪惡，一部部消除罪惡，但不因

<sup>74</sup> 牟宗三：〈作爲宗教的儒教〉《人生》20卷1期(1960.5.16)，頁4。

<sup>75</sup> 牟宗三：〈作爲宗教的儒教〉《人生》20卷1期(1960.5.16)，頁5。

<sup>76</sup> 牟宗三：〈作爲宗教的儒教〉《人生》20卷1期(1960.5.16)，頁5。

<sup>77</sup> 牟宗三：〈作爲宗教的儒教〉《人生》20卷1期(1960.5.16)，頁5。

<sup>78</sup> 牟宗三：〈作爲宗教的儒教〉《人生》20卷1期(1960.5.16)，頁5-6。

艱難而不如此作。<sup>79</sup>牟宗三補充，「儒教不是普通所謂宗教，因它不具備普通宗教的儀式。它將宗教儀式轉化而為日常生活軌道中之禮樂」；「它有高度的宗教性，而且是極圓成的宗教精神。它是全部以道德意識道德實踐貫注於其中的宗教意識宗教精神。因為它的重點是落在如何體現天道上」。<sup>80</sup>

牟宗三提出儒教體現天道的方式「輕鬆」了基督教的啓示觀。牟氏指出，「基督教是上帝啓示的宗教。上帝啓示他自己於自然界，於種種奇蹟，最重要的還是啓示於耶穌，而成爲基督教。這也是以上帝爲中心而展開的教義。依這種說法，耶穌是神而不是人。他是上帝的唯一化身(道成肉身)，唯一聖子(獨生子)，聖子只有一個。上帝可能有許多化身，但是上帝化身爲誰，這是上帝的意旨，不是人所能決定的」。<sup>81</sup>「因此，他(耶穌基督)所以是如此之生命，這是上帝的意旨所決定的，這是上帝所差下來的。這是天啓、天意，並不是由於他的修養工夫而致的。即不說修養的功夫，也不是直下肯定他是人，說他是由人而成的」。<sup>82</sup>牟宗三指出，中國人並非沒有啓示的觀念，無論是作皇帝或聖人，他們都說是奉天承運，說是天命所歸，孔子本人也並未過份誇大其天啓的身份。牟宗三指出，「儒教立教的中心與重心是落在『如何體現天道』上。在這如何體現天道上，最重要的是盡性。因此人性問題成了儒教的中心問題」，而人皆可成爲聖人由「天啓」先轉化爲「才性」再轉化爲宋明儒的「氣質之性」。這種平等與不平等觀念合起來，一方保住了人的尊嚴、平等性與理想性，一方也保住了人的羞恥性與異質性。<sup>83</sup>「這並不是把人與天道或上帝間的『緊張』減滅了，退縮了，枯萎了，乃是中心與重心轉了，轉到如何盡性踐仁以體現天道上」，不像基督教天啓觀的耶穌是「唯一化身」、「獨生子」教義，人性完全受上帝的控制，缺乏自主性。所以，牟氏批評，「像謝扶雅先生所說的『衝天勁』不足，那全是皮相而粗率之見。宗教之本

<sup>79</sup> 牟宗三：〈作爲宗教的儒教〉《人生》20卷1期(1960.5.16)，頁6。

<sup>80</sup> 牟宗三：〈作爲宗教的儒教〉《人生》20卷1期(1960.5.16)，頁6。

<sup>81</sup> 牟宗三：〈作爲宗教的儒教〉《人生》20卷1期(1960.5.16)，頁7。

<sup>82</sup> 牟宗三：〈作爲宗教的儒教〉《人生》20卷1期(1960.5.16)，頁7。

<sup>83</sup> 牟宗三：〈作爲宗教的儒教〉《人生》20卷1期(1960.5.16)，頁7。

質豈專鼓動人之衝天勁之激情邪？耶教而如此，利之所在，弊亦隨之。未見其盡可法。此正吾人所認為不足處。求靈魂的安息，『以無限的熱情欣趣道福』（契爾克伽德語）（筆者：Kierkegaard），恐怕會比『衝天勁』更為本質一點吧。<sup>84</sup>

謝扶雅回應牟宗三觀點指出，「歷史上的具體宗教，無不各有利弊」，這包括基督教和牟氏推廣的儒教；至於「安身立命求靈魂的安息，當為東方式的宗教之本質」，不限於牟氏批評的基督教；謝氏補充，自己似乎不曾用過「衝天勁」三個字描述西方基督教或東方宗教。謝氏重申，基督教能夠為中華民族作出貢獻，是因為基督教與現代科學合軌，當然不是同一；基督教與西方近代民主合流，當然基督教不等於政治或任何社會制度，但平等、自由、博愛三原則，實為基督教直接促成西方近代文明。不過，謝氏批評牟宗三，「過去似乎闡明儒家思想中亦有『科學』，亦有『民主』，諒係出自阿好比附之衷」。<sup>85</sup>這一番話似乎引起牟氏的不滿，引發下一輪的論爭。

謝扶雅繼續論述儒家只是一種哲學不是宗教的觀點。謝氏觀察到《人生》刊物上幾年來發表的文章，「其主旨似可歸結於下列三點：（一）人文主義亦包含宗教價值在內，（二）中國今日頗有宗教的急需要，（三）儒教固不失為一宗教」。根據編者王道言，「《人生》願致力於儒釋，儒耶（他未說儒回以及其他，想亦包括在內）之融合貫通（見其復章力生先生函）」。<sup>86</sup>這份刊物在1950-60年代提供了中國文化與基督教對話平台的角色。謝扶雅指出，「儒家所最關切的乃是『為人之道』，究與純理的『愛智』不同。儒學不能算做一種哲學體系。先秦孔孟荀之道，用近代學術名詞來表達，可能說是『倫理』『政治』『教育』的混合物；它是中國特有的一種學術，不能柄鑿於西方學術的任何範疇之中」。謝氏「不認為儒具有西方意義的『方法學』（Methodology）。至於儒家的政治觀亦沒有西方近代的德謨克拉西，不能以『天視民視』『民為貴』『民為邦本』一類論調充作民主」。<sup>87</sup>

<sup>84</sup> 牟宗三：〈作為宗教的儒教〉《人生》20卷1期（1960.5.16），頁7。

<sup>85</sup> 謝扶雅：〈儒家與哲學及宗教的關係〉《人生》20卷3期（1960.6.16），頁31。

<sup>86</sup> 謝扶雅：〈儒家與哲學及宗教的關係〉《人生》20卷3期（1960.6.16），頁8。

<sup>87</sup> 謝扶雅：〈儒家與哲學及宗教的關係〉《人生》20卷3期（1960.6.16），頁9。



謝扶雅指出，儒家的歷史發展是說明了它只有教化和哲學的意思。謝氏指出，「依從太史公的看法稱先秦孔子以降這一學派為『儒家』，以別於當時其他五家(見司馬談六家要旨)。其次，稱做儒學亦尚適宜。至就處世及經世的觀點，它亦被稱為『儒術』。……到了董仲舒遂從神道設教的立場，順著經世的目標，把儒術多少宗教化起來。……佛法大行中國之後，儒家受了它極大的影響，就產生了宋明的理學及心學，於是儒家具有了甚多印度式哲學和宗教的成分。……在一般人心目中這種『教』字恐係專指教化及教育，而非意味著信仰中心的宗教。正宗的儒者向來注重實踐道德以及道德政治(仁政)和道德的教育活動，反對出家超世及各種信拜儀式。歷史上有許多儒者縱極服膺佛學，自命居士而決不作佛教徒。……我在香港忝授『經學』五六年，從比較的研究說明儒經為倫常及經術的性質。儒家始終沒有組織教會。孔子周公本人皆無意創立宗教，……等到清末康有為陳煥章一流儒者出來，受了西方基督教的暗示，始掀起『國教』(State religion)運動，崇孔子為教主，……但為當時釋回及天主耶穌諸教徒大聯合奮力請願，爭回了中國人民亦有『信仰其他宗教之自由』的附句；這可稱為國人『認儒教為宗教』的高潮。然而中國民族性對宗教實不寄予多大興趣，而儒家在本質上亦無被宗教化的可能，所以這個國教運動亦即剎時冰消雲散了」。<sup>88</sup>

謝扶雅批評的，是那些「對於堅執我國今日只需要固有的儒學就已足夠」，或「籠統地稱儒家已包羅了西方意義的哲學、科學、及民主，並認儒教可以為，或早已是中國人最好的宗教」；謝氏商榷的，「是對一些真心愛護儒學及認識儒學的朋友們(我以為我自己實亦包含在內)，他們覺得儒教固亦為一宗教，或者，儒學亦大可以化為宗教」。<sup>89</sup>謝扶雅強調，「我們今日處於科學方法精進的時代，應當明晰分清孔子是孔子，孟子是孟子，荀子是荀子；中庸易傳與董仲舒思想固自不同；程朱的儒學如何及何以與陸王的儒學迥異；而歷代儒家的共通之點又安在。這樣將可以明白西方學術中何者可能為儒家所吸收，何者無法融攝；並可展

<sup>88</sup> 謝扶雅：〈儒家與哲學及宗教的關係〉《人生》20卷3期(1960.6.16)，頁9。

<sup>89</sup> 謝扶雅：〈儒家與哲學及宗教的關係〉《人生》20卷3期(1960.6.16)，頁10。

望將出現的新儒家該是這樣的一套」。謝扶雅補充，「須知真宗教必從信仰打入，直悟絕對無限為人格性，而由膜拜以與靈交，然後翻身回到苦海，負起普渡眾生的使命。這個儒家是不夠力量的。儘管儒教也可以說是一種宗教，但不是完足的宗教」。<sup>90</sup>不過，謝扶雅卻指出，「私衷以為現代基督教已與理性、科學、及民主深相結合起來，極其適合於目下中國的急迫需求。但這個基督教必須在中國精神文化上建基，而遇有與中國精神相抵觸之處，必須不惜揚棄；這就是我所唱導的『中華基督教』」。<sup>91</sup>這反映了謝氏認為「現代/西方基督教」是可塑造或增刪的，也反映了謝氏對儒家的最大讓步。

牟宗三回應指出，他「一向『只言中國有道統、無學統，有治道、無政道，似未言及儒家思想中有如西方之科學與民主』。不但未言及儒家思想中有，即就整個中國文化言之，亦從未言中國文化在過去有如西方之科學與民主」，更無誇大比附處，建議謝氏不要隨意猜想。<sup>92</sup>牟宗三為三年前發表〈略論道統、學統、政統〉一文辯護，他指出，文中「言及『吾人不反對基督教，亦知信仰自由之可貴，但吾人不希望一個真正的中國人，真正替中國作主的炎黃子孫相信基督教』」，<sup>93</sup>牟氏「知這幾句話是有刺激性的，有傷中國基督徒之尊嚴」，但他「以『不反對基督教』與『信仰自由之可貴』兩端來限制」其言，最終這幾句話成為反對者之口實。牟氏甚至聲稱，「反對者似皆不能就弟之真誠之意而反駁」。<sup>94</sup>牟

<sup>90</sup> 謝扶雅：〈儒家與哲學及宗教的關係〉《人生》20卷3期(1960.6.16)，頁10。

<sup>91</sup> 謝扶雅：〈儒家與哲學及宗教的關係〉《人生》20卷3期(1960.6.16)，頁10。

<sup>92</sup> 牟宗三：〈儒家耶教與中西文化——接31頁謝扶雅先生來函〉《人生》20卷3期(1960.6.16)，頁11。

<sup>93</sup> 參，牟宗三：〈略論道統、學統、政統〉《人生》14卷4期(1957.7.1)，頁11。

<sup>94</sup> 牟宗三指的是，胡籟雲批評牟氏既說「不反對基督教」，又說「不希望一個真正的中國人，真正替中國作主的炎黃子孫相信基督教」，二者必有一失，或二者均失，是情識之蔽者所為。參，胡籟雲：〈宗教真理是否也是「共法」的商榷〉《人生》14卷9期(1957.9.16)，頁6。牟宗三在稍後憶述和解釋，「我不反對基督教、天主教，可是我堅決反對他們拿著基督教、天主教來篡奪、改篡中國文化，更不可把中國歷來皇帝、堯、舜、湯、文、武、周公、孔子的傳統改成耶和華、摩西那一套，若是這樣搞下去，這和共產黨把馬、恩、列、史掛在天安門上奉為老祖宗又有什麼兩樣」？牟氏強調，「中國文化是儒家作主的一個生命方向與形態，假如這個文化動源的主題性別保持不住，則其他那些民主、科學等都是假的，即使現代化了，此中亦無中國文化，亦只不過是個『殖民地』的身份」，參牟宗三講，朱建文記錄：《時代與感受》(台北：鵝湖出版社，1984)，頁324, 327。另參鄭宗義：〈提供與會通：論當代新儒家與基督教的對話〉收載賴品超、李景雄編：《儒耶對話新里程》(香港：香港中文大學崇基學院宗教與中國社會研究中心，2001)，頁

宗三強調，「宗教有普遍性，亦有特殊性，不能僅拿普世以爲解」，反對謝氏拿基督教的普世性來否定儒教的特殊性。牟宗三重申，儒教中心與重心落在『如何體現天道』上，其真摯的感情與熱烈並不亞于基督教，不比謝扶雅對基督教以神爲中心的一神論及神人關係，對神聖使命之獻身遜色。<sup>95</sup>牟宗三再重申，基督教自有其精采，並一向極其欣賞而尊重，但願各能虛心正視對方當體之本義及其特殊型態之何所是，以期「相即相融而不失其自性」。同時，牟氏也指出，「一般人對於儒教，以其宗教之偏心，或因對於中國文化之憎惡，却常是浮皮搔癢，不中肯綮，或故意貶視，輕描淡寫，淺嘗輒止，而不肯深入」。牟氏補充，「基督教重客觀性，東方宗教重主觀性，而于重主觀性中，儒教中心落在『如何體現天道』上，尤能達主觀性與客觀性之一統」。<sup>96</sup>最後，牟宗三爲他的「衝天勁」三個字辯護，牟氏引述契爾克伽德語(Kierkegaard)的名言：「不敢自居爲基督徒，只想如何成爲基督徒」，並指出「如何成爲」的過程是無限的，正如儒教「如何盡性踐仁以體現天道」的過程也是無限的，其重視信仰的主觀性有無窮上升之衝勁，比「一般基督徒只知祈禱與信仰，則其衝勁正是上下跌宕之激情。此是『衝勁』之劣義。基督教因以神爲中心，重客觀性，開不出正面的真實的主觀性」，「故在基督教下衝力之足，常不免落于激情」；同時，「基督教之表現上帝的意旨，常移向客觀方面，在政治社會上，表現而爲義道(正義公平)，在階級對抗方式下表現公平」，「然在客觀方面雖有成就；而在靈魂得救消除罪惡之主觀方面，則常無真切的表現，因主觀性原則不足故也。而此方面却爲宗教當體之本質」。<sup>97</sup>

儒家是否宗教的問題，王道指出，「儒家的人文思想是兼涵宗教而又超宗教的。若成爲與當世各宗教並行的宗教，實爲精神上的一種局限和委曲；若在其道德理性的人文主義上滲入多少神秘、迷信、獨斷的成分，或帶有某種程度的出世

324-325。

<sup>95</sup> 牟宗三：〈儒家耶教與中西文化——接 31 頁謝扶雅先生來函〉《人生》20 卷 3 期(1960.6.16)，頁 11。

<sup>96</sup> 牟宗三：〈儒家耶教與中西文化——接 31 頁謝扶雅先生來函〉《人生》20 卷 3 期(1960.6.16)，頁 11。

<sup>97</sup> 牟宗三：〈儒家耶教與中西文化——接 31 頁謝扶雅先生來函〉《人生》20 卷 3 期(1960.6.16)，頁 12。

傾向及排他性等，更足使儒家的淑世精神和其涵容精神變質」。所以，王氏認為，「儒教之未成爲宗教，以及人們之不視儒教爲宗教，並不覺得是一種貶抑」。<sup>98</sup>王道補充，他近數年來發覺儒教有成爲宗教之必要，因爲「面對倫常失墜的中國社會，面對生人道絕的暴力統治，面對危機四伏的現實世界，以及目擊一般儒者及自由學人之散漫無力，深覺欲重新樹立道德標準，建立生活軌道，指導精神途徑，爲人生與時代爭剝復之機，開新生之運，實必須使儒教成爲宗教，藉一定集會來點醒其仁心，誘發其德性，藉一種組織來凝聚其精神，端正其歸趨，藉群體力量來興辦各種文教事業，使認識與信仰、理想與實踐打成一片，使一切文教工作與人倫日用及社會風化作具體適切之配合」。至於目前的重要工作是復興儒教，並引述唐君毅和蔡仁厚的主張，「先恢復孔廟講學及主持婚喪喜慶諸祀典，以及護持和推展有關社會風教德化之事業」。<sup>99</sup>

論到儒學復興和發展，謝扶雅指出，「儒學的復興即在孕育及培養後代，而不在乎其根本變質」，故此，「不認爲儒學要藉著把它變成宗教而始得以復興」。謝氏以儒家始祖孔子爲例解釋，「孔子之無意爲教主(他沒有如耶穌那樣的彌(賽)亞自覺，也沒有如釋迦那樣悟道出俗的大解脫行爲)，極似蘇格拉底之無意建立一個新宗教而去代替當時的希臘多神教一樣」，而「希臘哲學只有幫助了基督教，而不曾代替或掃除了基督教」。<sup>100</sup>謝氏指出，儘管儒學中亦頗富有宗教觀念及宗教價值，但不可能變成一個完足的宗教；儒學可闡明「天」的概念，但永不會產生神學。同時，過去五千年來的中國民族，沒有產生過宗教天才。謝氏強調，不要因爲儒學未能成爲宗教而自卑，儒學還有很好的發展前途，「它必可吸收基督教的某些成分，容納社會上政治上的民主化，及與千百種科學技術並育並行，亦且繼續運用科學方法以整理國故」。<sup>101</sup>謝氏補充，「儒學的復興從前既不賴乎模仿佛教，今後亦毋需模仿基督教。儒者的結集砥礪自可組織學會，不必模仿西方的

<sup>98</sup> 王道：〈關於儒教與宗教的若干問題〉《人生》20卷7期(1960.8.16)，頁2。

<sup>99</sup> 王道：〈關於儒教與宗教的若干問題〉《人生》20卷7期(1960.8.16)，頁2,30。

<sup>100</sup> 謝扶雅：〈我對於中西學術思想的看法〉《人生》20卷10期(1960.10.1)，頁20。

<sup>101</sup> 謝扶雅：〈我對於中西學術思想的看法〉《人生》20卷10期(1960.10.1)，頁20。



教會」，也而不必作「國教」看，祭禮中的「祭天」是值得保存，因為具有公民教育的功用。<sup>102</sup>謝氏數陳歷史指出，「儒學之宗教化運動，歷史上有兩次，不但全告失敗，而且惹起不良的反響。第一次是漢武帝時的儒術統於一尊，不久弄成讖緯迷漫，馴致魏晉反而大家清談厭世。第二次便是五六十年前康有為陳煥章的孔教運動，但結果亦招致孔家店的被打倒。第一次給當時人所反對及打倒的，正是宗教化的儒學——『名教』。第二次給當時人所反對及打倒的，還是宗教化的儒學，即那『吃人』的『禮教』。要是第三次『人文教』發生，我恐怕不免又遇到打擊；尤其是重建孔廟，盛行祭拜神像，將祇保存固有原始宗教的渣滓，或採取西方教會的糟粕，而反喪失儒學中的真宗教精神」。<sup>103</sup>謝扶雅強調，「宗教禮拜只宜限於有限者對無限者行之」，故「宗教禮拜只應取兩種方式：一是如耶穌所曾昭示的，要獨自『進入你的內屋，關上門禱告...』(見新約馬太福音六章六節)，這多少有似於儒家的慎獨工夫。第二方式即類如上文所述的中國天壇，其渾樸莊嚴，無限博厚高明的氣氛恰好適於公開禱拜的崇肅儀文。至於燒香，舉燎，雙手高張或合掌等等，均以簡單肅穆為準。取消犧(祭)牲食品及跪拜儀式；一人在私室中則任其自然流露。宗教的核心只是有限者與無限者精神親密相接，外表都是餘事。宗教一旦制度化(institutionized)，縱有所利而弊亦必隨之」。<sup>104</sup>謝氏補充，我們不妨有孔聖堂(不設神位或塑像，蒐藏經籍及古物)，用作論道講學，以及各種共同福益活動。我們可以參考佛教的三寶中的『僧寶』及基督教的教會團契，但不宜有儒教禮拜堂或相率稱儒教信徒，因為儒學固然在躬『行』其所『知』，而毋恃乎『信』」。<sup>105</sup>

顧翊羣雖然贊同謝扶雅倡議的中華基督教，更贊成儒道釋耶回諸宗派在中國分途合作，以達到救中國與救世界之目的，但顧氏卻認為，中國人更適宜於由周孔孟荀程朱陸王等人所發揚光大的中國舊信仰，「所持原因大體上與唐君毅牟宗

<sup>102</sup> 謝扶雅：〈我對於中西學術思想的想法〉《人生》20卷10期(1960.10.1)，頁20。

<sup>103</sup> 謝扶雅：〈我對於中西學術思想的想法〉《人生》20卷10期(1960.10.1)，頁20。

<sup>104</sup> 謝扶雅：〈我對於中西學術思想的想法〉《人生》20卷10期(1960.10.1)，頁21。

<sup>105</sup> 謝扶雅：〈我對於中西學術思想的想法〉《人生》20卷10期(1960.10.1)，頁21。

三諸先生所見相同」。顧氏更贊同王道的意見，「認儒學本不需成爲宗教，但際茲人類文明存亡絕續之秋，儒者實應發揮宗教精神，使學問與信仰打成一片，在實踐上樹立道德標準，乃不至徒託于空言也」。<sup>106</sup>

胡籙雲被問及對「新儒家」運動的看法，胡氏以宗教的「質」作爲衡量宗教高低之標準，這「質」是指人神間的友誼，人神間的互相了解，互相協調。胡氏依此標準指出，「說中國的儒家不是宗教，從它所具有的宗教本質及其發展的程度看來，是不公道的。儒家的理想，也是盡力謀天人之合一，天人之交契」。<sup>107</sup>胡氏解釋，「儒家所謂『教』，雖非單指宗教，而是指一切立己立人的教化，但宗教當然也包括在內」；儒家強調的修明天道，是要以「至誠」找出已盡性盡命的我，這和舊約聖經所謂上帝肖己像造人，耶穌所謂：「上帝是靈，拜之者要用心靈和誠實拜祂」的教訓沒有兩樣。胡氏甚至認爲，儒家比基督教後來的人性論更爲高明，因爲「後來基督(教)以爲上帝放在人心中的肖像，已歪曲失真，而需要上帝的拯救(再干涉)，故宗教名爲 Religion(再約束)，儒家則以爲這個肖像被遮蔽成爲模糊而祇須加以修明。這一點儒家是對的，因爲如果天賦之人性，可以由人任意歪曲，則創造人類的工(程)師，豈非異常蹩腳？事實也常常證明儒家是對的，此世惡人之所以痛苦，就是因爲他無法歪曲上帝放在他心裏的肖像」。<sup>108</sup>胡氏始終堅持以上帝中心論爲討論的工具，在他來說，這是耶儒對話的交切點，基督和猶太先知只是扮演上帝與人和好的角色。胡氏甚至認爲，「說儒家缺乏宗教經驗，也是冤枉」他引述《中庸》的話指出，「儒家非無宗教經驗，最多是未及希伯來人之深切而已」。<sup>109</sup>

不過，胡氏指出，中國儒家的宗教在本質上可能有兩種缺憾，一是至誠並不是完全純潔和可靠，易受遮蔽，而《中庸》和《大學》的「至誠」方法不同，前者從正心誠意出發，後者則參考自然及歷史的啓示，莫衷一是。其次，後者的格

<sup>106</sup> 顧翊羣：〈論學書簡〉《人生》21卷1期(1960.11.16)，頁30。

<sup>107</sup> 胡籙雲：〈論宗教的文質〉《人生》21卷7/8期(1961.2.16)，頁2。

<sup>108</sup> 胡籙雲：〈論宗教的文質〉《人生》21卷7/8期(1961.2.16)，頁2。

<sup>109</sup> 胡籙雲：〈論宗教的文質〉《人生》21卷7/8期(1961.2.16)，頁2-3。

物致知方法，中國人對外在超越上帝的存在的認識似乎沒有比希伯來人清楚，因為缺乏外在超越的顧問的指示來與人心中所信的內外校勘：「至誠」雖與神同質，但僅是一點善種而已，還要經過無數的「盡」字，始能與天地參，而「存誠慎獨」最多祇能保存心的成色而不「虧」而已，因為缺乏宇宙大源不竭的滋養。因此，儒家的心未能如希伯來人看得真切，與上帝發生直接親切的人情關係(Personal relation)，僅能拾到理，氣，道，德，等抽象名詞。<sup>110</sup>

胡氏指出，希伯來人的缺點是太注意這位外在的上帝的威嚴而把「人」忽略了；他們把人看成上帝的附屬品，以絕對服從上帝的命令取悅神。他們看清了上帝(宇宙間的上帝)而看不清「人」(人心中的上帝)；儒家看清了「人」而看不清上帝。但最圓滿的宗教是神人二重奏。<sup>111</sup>胡氏以耶穌為例指出，肯定人心與上帝之心同質，既是同質，人就有成聖成神(上帝之子)的可能，而耶穌的一生就是要將這個「我」煉到最精純，毫無雜質，完全符合上帝的本性——愛，成為在此世上上帝的代表，人看見耶穌就等於看見「父」及「子」。耶穌對那位外在超越的上帝的感知較孔子深入，達到內外互相印証的『至誠』之境，達到我中有你，你中有我的境界，養成磅礴的至大至剛的氣概。<sup>112</sup>胡氏補充，耶穌的例子証明了人心和天心是同質和接駁的，有限的人便可與無限的神結成一體而獲得永生(天人合一)，能放射出生命力量，使凡與之接觸的病人，狂人，罪人，均能獲得新的治療，甚至實現一己生命實現上帝要建立萬靈和諧的天國的宏願，使善種繁滋，而不是因為祂是生而為上帝的獨生子。<sup>113</sup>

胡簪雲贊成「新儒教」或儒教復興運動，認為是增添上帝的光榮，有助拜物教泛濫下之世道人心，胡氏解釋，他「認為全世界祇有一個宗教，稱為什麼名字無不可」，只要能使人心與天心獲得最美滿的協調，則稱為中華基督教也可，稱為新儒教也可，甚至不稱為「教」，而稱為儒家也無不可。胡氏認為，新儒教最

<sup>110</sup> 胡簪雲：〈論宗教的文質〉《人生》21卷7/8期(1961.2.16)，頁3。

<sup>111</sup> 胡簪雲：〈論宗教的文質〉《人生》21卷7/8期(1961.2.16)，頁4。

<sup>112</sup> 胡簪雲：〈論宗教的文質〉《人生》21卷7/8期(1961.2.16)，頁5。

<sup>113</sup> 胡簪雲：〈論宗教的文質〉《人生》21卷7/8期(1961.2.16)，頁5-6。

重要是要把原有的優美本質，再加以發揚光大，此外最好更能參考耶穌的經驗，使成爲一個宗教實質上發展到最圓滿的宗教，至於是否拜耶穌爲神，是否認教耶穌爲基督，是無關宏旨的，更不需要存人有我有心態，爭相設立類似基督教或佛教的制度。胡氏強調，世上沒有純粹的儒教，不需擔心儒教容納了基督教的思想，便不是了純粹的儒教，他解釋，「宋明的理學家，就接納過不少佛道二家的思想，而基督教也並非純粹的希伯來人的，約翰福音的『道』的觀念，就是希拉(臘)的舶來品，而非猶太的土產」。<sup>114</sup>

胡簪雲不滿傳入中國的基督教的質差劣，他指出，基督教徒想藉遵守一切儀文以邀來世之生命及福樂者多；真正實踐耶穌教訓來充實現世的生命者少。胡氏認爲，中華基督教會應認同中國古聖賢教訓爲上帝的啓示，以耶穌人神協調的生命操練來回答中國古聖賢提出人怎樣可以盡性盡命以達到天人合一之境的問題，把二者聯結起來互相呼應。胡氏指出，西洋教會的神學遺產若妨礙達成人神間之協調必須揚棄，還中國人一個原始的耶穌。<sup>115</sup>

何人山(高億)指出，「人文宗教」的內涵是自由的，「就是人不必盡是宗教徒，而仍各有其宗教的精神生活」，換句話說，中國人沒有形式上的宗教而有某些實際「自我創造」的宗教內容的意義。<sup>116</sup>何氏從自己經驗出發指出，他兩年來雖少進教堂，但從「雲天霧霞，崇山名勝，草木蟲鳥，乃至一撮浮土，一滴露珠，都有著他祈禱的時空，當祈禱有不靈驗的感覺，便從生活去糾正。從人的生活中去體會『神』的經驗，也就是容於人而後容於神，進而仰望神，體驗神；人在生活遇有煩惱，不在現實上先求協調的解決，而一味向教堂裏跑，跪，禱，終覺是畫餅充飢，無濟於事的」。何氏認爲，「任何祈禱的終極目的，也不過是這四個字：『心安理得』」，<sup>117</sup>何人山甚至認爲，「我們身爲(天主)教徒的人，有時候也得向

<sup>114</sup> 胡簪雲：〈論宗教的文質〉《人生》21卷7/8期(1961.2.16)，頁7。

<sup>115</sup> 胡簪雲：〈論宗教的文質〉《人生》21卷7/8期(1961.2.16)，頁7。

<sup>116</sup> 何人山(高億)：〈政治邊緣看祈禱〉《人生》21卷9期(1961.3.16)，頁20。

<sup>117</sup> 何人山：〈政治邊緣看祈禱〉《人生》21卷9期(1961.3.16)，頁21。



教徒以外的人學習祈禱精神」。<sup>118</sup>

新儒家學者藉肯定宗教作為理解文化的進路而肯定儒教的地位是這輪討論的引子，牟宗三更為儒教的形式辯護和為儒教的焦點作說明。謝扶雅的回應主要是針對牟氏主張儒教異於更優於基督教的觀點，指出基督教與現代科學、民主自由有良好的結合、儒教則否外，也說明儒學在歷史發展上沒有企圖成為宗教的傾向和近代儒家學者將儒學變為宗教的失敗例子，更勸喻儒家學者必須參考基督教才能復興儒學運動。謝氏的回應似乎不單針對儒學能否成為宗教問題，甚至針對儒學早已包含西方的民主和科學的觀點。不過，謝氏將這種普遍流行的觀點投射到牟氏身上，引來牟氏反感的回應。牟氏的回應是辛辣的，既指出謝氏的諷謗，也道出基督教之失諸主觀性，更突出了儒教的優點：涵攝和統一了客觀和主觀性。王道和顧翊羣的非宗教化的儒教觀點，肯定儒教涵攝又超越了宗教化的宗教的範疇，也能貢獻和切合社會的需要。胡簪雲既贊成儒教對社會的貢獻，也肯定其宗教性，更稱讚其人觀優於基督教。同時，胡氏也指出儒教宗教性的限制，必須借助耶穌而非基督教的補足（這點與謝氏論點相近），但不需要在名教上執著。

謝扶雅藉基督教與現代思想接軌突出儒學的缺陷以說明基督教優於儒教，同時，他討論儒學的限制和其企圖變成儒教的失敗例子覆蓋了論述的大部分篇幅。相反，胡簪雲卻道出了儒教和基督教各有弊病，反映了謝氏和胡氏兩者的關注和立場明顯有異，謝氏從討論中直接反映其宗教立場和身分，胡氏則比較含糊，但卻突顯了他的宗教包容性多於謝氏。

## 7.5 國人何以不應宗基督教

謝扶雅認同李達生主張改造中國的宗教是中華民族通往現代化之路的觀點，但不同意李氏倡導透過「改造中國傳統宗教以及業已中國化了的佛教，以抵抗基督教的侵襲」的立場。<sup>119</sup>謝氏理解李氏以改革本土宗教來對抗基督教的論

<sup>118</sup> 何人山：〈政治邊緣看祈禱〉《人生》21卷9期(1961.3.16)，頁22。

<sup>119</sup> 參，李達生：〈談談有關中國現代化的問題〉《大學生活》7卷21期(1962.3.16)，頁8。

調，可能是受到中共大陸宣傳「基督教跟帝國主義(尤其「美帝」)侵略結合起來」流行的觀點所影響，故此，為免引起基督教徒及其信徒產生誤會或驚訝，他便為基督教進行辯解，他指出，「基督教的『本質』應該從它的『表現』及一些附帶事物區分清楚，等於三民主義本身和不少敗類國民黨員當然是兩件事」。<sup>120</sup>謝氏強調，「宗教是個人對超自然的一種冥契，因而作他自身安心立命之資」，而基督教的本質可從個獨性和普遍世界性來理解，獨特性是指盡心盡性盡意愛主你的神，普遍性是指愛人如己的平等博愛普濟服務的行爲，毫無國家種族之分。謝扶雅提醒，離開這些以外的「都是各時代各民族中信徒們所因應表現的幹椅柯枝，因而不免也留下許多敗葉枯枝和一些沉澱的渣滓。那些挾了金錢以至槍礮而俱來的西教士，確使基督教本來面目蒙上了厚重的污塵」。<sup>121</sup>謝氏補充，現代基督教已結合了哲學、科學和民主，若要引進科學與民主更生中國文化，基督教也可有它的貢獻。謝氏指出，「基督教可能完全在中國失敗滅亡，要是所有中國基督教徒(包括天主教徒和復原教下各宗信徒在內)自己不會創造(在神學上、儀式上、制度上)，不爭氣，『吃教』，偽善，自趨下流的話，它當然會歸於淘汰。縱然如此，耶穌基督本人的言行，仍將永遠給予中國人以莫大的靈感」。<sup>122</sup>謝扶雅向李達生點出了基督教那些是核心不變的，那些會隨時代而枯萎和淘汰。

李達生撰文回應謝扶雅，他先肯定基督教和中國傳統文化及民族是一個很值得重視和討論的問題，隨後他申明立場：「我對宗教價值之肯定亦如各大宗教之教徒。我對基督教之估價與好感並不下於對佛教和伊斯蘭教，而我對基督教『上帝』之概念尤為欣賞，……我並不反宗教，亦並不認為宗教沒有正面價值。以我之認為國人不應該信奉基督教，亦另有原因」。<sup>123</sup>李達生解釋，「我之所以認為中華社會對基督教的侵襲應該加以抵抗者並不是由於我把基督教與近代西方帝國主義混為一談」，也「與基督教的『表現』全不相干」，特別是謝扶雅提及的「基

<sup>120</sup> 謝扶雅：〈東西文化論戰感言〉《祖國》39卷5期(1962.7.30)，頁5。

<sup>121</sup> 謝扶雅：〈東西文化論戰感言〉《祖國》39卷5期(1962.7.30)，頁5。

<sup>122</sup> 謝扶雅：〈東西文化論戰感言〉《祖國》39卷5期(1962.7.30)，頁5。

<sup>123</sup> 李達生：〈國人何以不應宗基督教(上)〉《大學生活》8卷11期(1962.10.16)，頁17。

督徒之不爭氣、吃教、偽善、自趨下流的缺點」。<sup>124</sup>李達生澄清，「改造中國傳統宗教以及業已中國化了的佛教，以抵抗基督教的侵襲」一句話寫得不夠嚴謹，而未能陳述他心中之意，他當時試圖陳述的是：「改造中國傳統宗教以及業已中國化了的佛教，以增強中華文化抵抗基督教侵襲的力量」，並認為「改造後的整個中國文化有這種力量」，「可使『基督教、回教，以及其他宗教性的力量』無在中華社會中立足的餘地」。<sup>125</sup>

李達生開始正面陳述他對宗教的理解，他指出，「宗教之所以有價值，主要地在其教義具有真理性」，「宗教真理之最主要的來源總不外乎神的啓示，或先知、教主對超越界之感悟。這種真理的最原本之處不能完全客觀化爲知識，而如一化爲知識，即必走樣。上帝自身儘管是絕對而完全的真，而其意旨也無一不真；但上帝的意旨透過不同的先知則表現爲不同的型態。儘管摩西，耶穌和謨罕默德等人所崇拜者是同一的上帝，然而三人所反映的真理形態卻並不一樣。但三人所發揮者皆爲(宗教)真理」。<sup>126</sup>李達生借用黑格爾的「具體普遍」(Concrete Universality)和「抽象普遍」(Absolute Universality)對真理的劃分指出，「凡屬真理皆有其普遍性，但具體的普遍和抽象的普遍卻是界限分明的兩類東西，而不能混爲一談(談)。譬如宗教真理即屬於具體的普遍，而科學真理則屬於抽象的普遍；這兩類真理在性質上是完全不同的」。<sup>127</sup>李達生舉例，「對西方人來說，耶穌所發展的宗教真理十分面熟；十分合情合理；但耶穌的真理對阿拉伯人或其他伊斯蘭人來說則不是如此」。這種分類法，正是李達生用來否定謝扶雅的論點：「大凡高級宗教都是……普遍世界性的，毫無國家種族之分」，並指出，「這種論點充其量只有一半是對的」，「它(宗教)的『普遍世界性』就要大打折扣，而有些民族的界限是它(宗教)無法突破的」，「試問直到現在爲止，究竟有幾許印度教徒改宗了基督教呢」？說到這裏，李達生歸結，「任何宗教也就沒有所謂絕對的『普

<sup>124</sup> 李達生：〈國人何以不應宗基督教(上)〉《大學生活》8卷11期(1962.10.16)，頁18。

<sup>125</sup> 李達生：〈國人何以不應宗基督教(上)〉《大學生活》8卷11期(1962.10.16)，頁18,19。

<sup>126</sup> 李達生：〈國人何以不應宗基督教(上)〉《大學生活》8卷11期(1962.10.16)，頁19。

<sup>127</sup> 李達生：〈國人何以不應宗基督教(上)〉《大學生活》8卷11期(1962.10.16)，頁19。

遍世界性』了；而任何宗教也就不能說毫無民族之分了」。<sup>128</sup>

李達生利用知識論指出人接收和表達上帝啓示的有限能力，說明宗教真理的不可信性，並透過黑格爾對真理的分類和舉例，說明宗教沒有普遍世界性，受制於民族和地區。然而，仔細地查考李達生選取謝扶雅的文句，我們不難發現他斷章取義，偷換概念來說明他自己的立場。例如，謝扶雅的文字是如此說：「大凡高級宗教都是這樣地個獨性的(見 A.N.Whitehead: Religion in the Making)，而又普遍世界性的，毫無國家種族之分。基督教的本質，在個獨性上即所謂『你當盡心盡性盡意愛主你的神』(新約馬太福音廿三章卅七節)的誡命，在世界性上即發為『愛人如己』(同上卅八節)的平等博愛普濟服務的行為」。<sup>129</sup>根據以上的說話，謝扶雅說明宗教的特質主要是個別獨特性和普遍世界性，但李達生並沒有指出謝扶雅提及宗教「個獨性」的論點，只引錄「大凡高級宗教都是……普遍世界性的，毫無國家種族之分」，隱藏了「大凡高級宗教都是這樣地個獨性的(見 A.N.Whitehead: Religion in the Making)」這句說話，以致幫助李達生自己說明宗教的普遍世界性是不成立，指出謝扶雅忽略宗教是有獨特性的。這種斷章取義的手法引起了第二個問題：偷換概念。根據以上謝扶雅的論述文字，宗教的普遍世界性、毫無國家種族之分的意思，是指「愛人如己的平等博愛普濟服務的行為」，並不是指某一信仰的教理對不同民族和地區的應用，而李達生只用含糊的「宗教真理」(可能是指信仰的教理!)一詞來替代謝扶雅所指具體「愛人如己的平等博愛普濟服務的行為」，最終自然能得出「宗教普遍世界性」不能成立的結論。而行為表現的博愛和平等的觀念根據李達生借用黑格爾對真理的劃分，應該屬於「抽象普遍」(Absolute Universality)，而不是李達生判斷屬於「具體普遍」(Concrete Universality)；況且這種對真理的分類方法是否適切，還須斟酌討論。

李達生正面地陳述他對宗教和文化關係的理解，他指出，一個文化既然能夠提供安身立命之道，便不需要另外的宗教信仰。他以甘地回答一位要求他改宗的

<sup>128</sup> 李達生：〈國人何以不應宗基督教(上)〉《大學生活》8卷11期(1962.10.16)，頁19,20。

<sup>129</sup> 謝扶雅：〈東西文化論戰感言〉《祖國》39卷5期(1962.7.30)，頁5。



基督教牧師為例指出，「甘地既是印度人，印度教徒，且生長於印度的文化土壤之上，因而他便應該對印度民族，印度社會，以及包括印度教在內的印度文化盡若干的義務，但假定他輕易改宗基督教，或是率領其印度教同胞改宗基督教時，那麼，他便無法履行其為印度人和印度教的義務了」。<sup>130</sup>李達生借甘地例子說明，「除非我們仍是一野蠻民族，或者在我們的文化之中並無解決人生根本問題之道；否則，我們對一種外來宗教推敲的結果，縱然發現其相當美好，但斷無捨己從人之理」。<sup>131</sup>

李達生努力論證基督教不純是希伯來/東方人的產物。他借用羅素的《西洋哲學史》指出，基督教的若干哲學信條主要「來自柏拉圖和新柏拉圖主義者，然而也有一部分係來自斯多亞派哲學」，「今日基督教徒所據之主要經典是『新約』而非『舊約』，而『新約』即是用希臘文寫成」，而「希伯來人的思想既透過古希臘人的文字表現出來，則其本來面目必已被希臘文字所改造，亦即是說已被希臘文化所改造」。<sup>132</sup>因此，「若說基督教純是希臘文化的產物固然不妥，而說它純是希伯來文化的產物亦不妥；因為二者對基督教的發展皆有重大貢獻。妥切的說法是：基督教乃是希伯來文化和希臘文化的混合產物」，<sup>133</sup>隨著基督教在羅馬帝國的社會廣為流播和發展，它又進一步被西方希臘思想所滲入和影響，「基督教自始至今皆與西方文化不可分」。<sup>134</sup>跟著，李達生將造成近代世界、引起近代世界人口擄掠和侵略，殖民主義，兩次世界大戰，使人類世界瀕於毀滅邊緣的西方霸權，與來自西方文化的基督教扣上密切關係。李達生指出，「自從十五世紀以來，西方的傳教士，商人，以及士兵，就不斷跨海前來，由海岸衝進他們(非洲和亞洲)的國家」，「西方人之罪不在其移民，而在其對北美印地安人之大量屠殺」；「直至第二次大戰結束之前，西方人之在亞非完全是以帝國主義侵略者的姿態出

<sup>130</sup> 李達生：〈國人何以不應宗基督教(上)〉《大學生活》8卷11期(1962.10.16)，頁20,21。

<sup>131</sup> 李達生：〈國人何以不應宗基督教(上)〉《大學生活》8卷11期(1962.10.16)，頁21。

<sup>132</sup> 李達生：〈國人何以不應宗基督教(上)〉《大學生活》8卷11期(1962.10.16)，頁23。

<sup>133</sup> 李達生：〈國人何以不應宗基督教(上)〉《大學生活》8卷11期(1962.10.16)，頁23。

<sup>134</sup> 李達生：〈國人何以不應宗基督教(上)〉《大學生活》8卷11期(1962.10.16)，頁24。

現」，傳教士「有時則是與殖民主義者和帝國主義者共治一爐，而乘機擴展教眾」，而其勢力的擴展仍然是只限於西方的殖民地地區和原始民族地區。<sup>135</sup>

李達生繼續論證，基督教教義與中國優良傳統文化不相容。李氏首先指出，「儒者解決人生之根本問題雖有其自己的道路，但卻不堅持那是唯一之路，亦不否定另外的解決之道。但基督教則不然。約翰福音第三章第十六節上曾謂：耶穌是上帝的獨生子。這句話的意思即是說：人們要想得救，必須皈依基督；否則，便無得救的可能。這表示道只有一條；那便是通過耶穌的一條」。<sup>136</sup>李達生又指出：孔孟的學說強調，「人與人之間的分不同，因而親疏的關係亦不同」，「所謂：男女有別，長幼有序」，愛是有等差的。但基督教教義強調，「人人皆為上帝所造，人人皆是上帝的孩子；而所有上帝的子女皆屬於同一輩分。因此，即使是祖孫三代或五世同堂同進教堂，而傳教士仍然是一視同仁，而口稱『兄弟姐妹們』。這與中國人的倫理觀念和中國人的習俗不太相合」。<sup>137</sup>李達生更指出，「信奉基督教的西方人恆把靈性問題和塵世問題分開；而這兩個問題在中國人則是統一起來」；西方基督教所信的上帝是外在超越的，是宇宙的主宰，亦是每個人的主宰；人對上帝只有膜拜的份；「基督教的很多原則落實在塵世問題上多不切實際」。但是，「中國人的神是內在而超越。所謂『內在』，即內在於每個人的心中。中國人雖也敬天，但卻認為人與天立於對等的地位。人的德量可以作無限的擴充，而至與天同大。人的主宰並非天，亦非上帝，而是自己心靈。這個主宰既能主宰人們的塵世生活，亦能主宰人們的靈性生活；而靈性生活和塵世生活實統於人的自我。假定中華民族信奉了基督教時，那麼，我們塵世生活和靈性生活統一的原則就要被破壞了」。<sup>138</sup>李達生最後指出，祖先崇拜是中華民族被認為極有價值的習俗，「但西方基督教的新派卻最不能與中國的祖先崇拜相容。根據基督教的教義，人只能崇拜上帝，而不能崇拜人或其他任何東西。否則，那即是對神的

<sup>135</sup> 李達生：〈國人何以不應宗基督教(上)〉《大學生活》8卷11期(1962.10.16)，頁25,26。

<sup>136</sup> 李達生：〈國人何以不應宗基督教(中)〉《大學生活》8卷12期(1962.11.1)，頁18。

<sup>137</sup> 李達生：〈國人何以不應宗基督教(中)〉《大學生活》8卷12期(1962.11.1)，頁19。

<sup>138</sup> 李達生：〈國人何以不應宗基督教(中)〉《大學生活》8卷12期(1962.11.1)，頁19。

不敬。對神的不敬是一種罪惡」。<sup>139</sup>

李達生從文化的意義及世界文化的序列來論証重建中華民族的文化不需要基督教。李達生指出，「中華文化完全是一獨立創生的文化；在鑄造期間，它和世界現存諸文化全不相干」；中國人擁有治理龐大國家和社會的能力，但卻缺乏科學知識，必須借重西方文化。但是，李達生強調，「西方宗教對中華文化顯然並無用處。中華文化須要改造；我們只需藉西方學術思想和社會及政治制度進行改造，而不需要藉西方宗教來進行改造。佛教在中國之沒落已說明任何宗教都不會對中華民族再有何積極意義」。<sup>140</sup>李達生側重強調中華文化發展過程的獨立性，只陳述中華文化演變過程受其他文化或宗教的負面性影響，忽略了正面的影響。

李達生總結他的立場時指出，「在西方文化中，凡具有宗教性的東西皆難為中國民族和中華文化真正地接受」，李氏解釋，「基督教在中華文化社會中之所以難以獲得發展，以及根本不可能作重大發展者，根本的原因是中華文化社會沒有留給它可供其充分立足之處」。<sup>141</sup>李達生引用伊斯蘭為例指出，「基督教之所以不能在伊斯蘭文化地區發展，主要地乃是因為伊斯蘭文化是一個孤立而成熟的文化，而在此獨立而成熟的文化中，伊斯蘭教不容許亦不可能被取代」，基督教在印度文化地區發展也如是。故此，「基督教之所以不可能在中華文化地區發展，主要地乃是因為中華文化中的傳統價值觀念和人生態度不容許亦不可能被取代」。<sup>142</sup>李達生引述佛教傳入引起社會知識分子的負面影響中指出，「假定當時的儒者及一般知識分子能夠不忘記自己的根本而但借重外來的印度思想以發展居於正統地位的儒學，而進行改革中國傳統文化時，則又何至於任滿天神佛亂飛，而致幾乎陷中國社會，中國文化於不可收拾的境地」。<sup>143</sup>李達生借佛教傳入的例

<sup>139</sup> 李達生：〈國人何以不應宗基督教(中)〉《大學生活》8卷12期(1962.11.1)，頁19。

<sup>140</sup> 李達生：〈國人何以不應宗基督教(中)〉《大學生活》8卷12期(1962.11.1)，頁21,22。

<sup>141</sup> 李達生：〈國人何以不應宗基督教(下)〉《大學生活》8卷13期(1962.11.16)，頁21。

<sup>142</sup> 李達生：〈國人何以不應宗基督教(下)〉《大學生活》8卷13期(1962.11.16)，頁24。

<sup>143</sup> 李達生：〈國人何以不應宗基督教(下)〉《大學生活》8卷13期(1962.11.16)，頁24-25。

子對中國負面影響，除了說明當代鼓吹全盤西化的知識分子是愚昧、糊塗、忘記自己的根本外，更說明「一非基督教文化比基督教征服實遠較被共產主義征服更可怕。因為，一文化地區若不幸被共產主義所征服時，則這種征服只是暫時的，而共產主義所能給予被征服地區的影響充其量亦只是表面的；但基督教或其他高級宗教的征服卻是永久的，而其影響不僅及於表面，並且及於文化的內層」，甚至「亡文化的悲慘和悲哀尤甚於亡國」。<sup>144</sup>故此，李達生總結他充滿民族情緒的觀點：「對如何借重西方文化以改造我們自己的傳統文化而鞏固我們自己的根本，以及對西方基督教侵襲之事，便不應漠然置之」。<sup>145</sup>

謝扶雅對李達生的立場只作側面的回應——深表同情。謝扶雅指出，科學、民主和宗教並不是西方專利擁有的，是共有的，是世界性的；科學和民主雖然是英美等國的產物，在西方的發展特別發達，而東方人採納現代科學技術和民主，不能就此說東方人蒙受西方帝國主義文化的侵略，稱「西化」不合，而該稱為「世界化」；<sup>146</sup>同樣，「基督教雖原為猶太的產物，雖特在歐美盛行，但自耶穌基督把猶太族所專有的猶太教改革成世界性的宗教，並經西方教會歷代先知不斷加以修正及革新，差不多可以說是已演進為較最完善的世界性宗教」，無礙人格、國格發展或傷害中國文化，相反，「吸收融化基督教，可以更促進中國現代化，並創造新文化，一如中世紀接受了外來佛教，而自己創造了新文學，新藝術及宋明理學」。<sup>147</sup>根據謝扶雅以上的敘述，他是針對李達生將科學、民主和基督教視為西方壟斷的產物，故此，謝氏提出的「世界化」正是要淡化李達生「西化」/「被西方壟斷」的觀點，不將科學、民主和基督教置於是否希伯來(東方)或/和希臘(西方)文化產物的爭論上，又將基督教提升為世界性/公有的，與其他宗教平等的層次。更進一步的是，謝扶雅借外來佛教傳入中國作出正面貢獻的例子說明，外來的世界性基督教同樣能為中國現代化作出貢獻，創造新文化，並不如李達生理解

<sup>144</sup> 李達生：〈國人何以不應宗基督教(下)〉《大學生活》8卷13期(1962.11.16)，頁26,27。

<sup>145</sup> 李達生：〈國人何以不應宗基督教(下)〉《大學生活》8卷13期(1962.11.16)，頁27。

<sup>146</sup> 謝扶雅：〈科學、民主、基督教〉《大學生活》8卷14期(1962.12.1)，頁21。

<sup>147</sup> 謝扶雅：〈科學、民主、基督教〉《大學生活》8卷14期(1962.12.1)，頁21。



的中國傳統優良文化因引入外來文化和宗教而失其所本。

謝扶雅指出，基督教不被中國文化接受，原因不在於獨立而成熟的中華文化的傳統價值觀念和人生態度會有可能被基督教取代，而是在於基督教會未能表現基督的精神。謝氏相信，基督教仍然可以為中國文化的重建作出貢獻。謝扶雅指出，「基督教會的蒙羞歷史，尤其近來自由中國，在港台兩地，關乎基督教的不少惡劣現象，……現在台灣有許多『過氣』的達官貴人，搖頭一變作了基督徒，熱心誦經聽道，這令我記起幾十年前華北張宗昌張作霖一類最頑蠢的軍閥也會宣稱提倡科學，而實全不知科學為何物。今日的中國的基督徒，仍像當年太平天國的洪秀全，於基督教不真了解一樣，甚至還不及洪秀全其人。因洪秀全確曾感受了一股宗教熱力，而掀起明亡二百年來積壓不得發作的民族革命怒潮。今日的多數基督徒只是乾脆『吃教』而已。台港兩地更有不少與西方教會有關的大專中學當局，在學校裏或竟在課程中向學生傳播灌輸基督教道理，只是使得青年學子感到某些困惑。嚴格地說，講『道』實不可能而且無用」。<sup>148</sup>謝扶雅解釋，基督教的精神「不外乎兩點：Mysticism(神契)和 Service(人役)；而這兩語又總攝於『愛』之一字」，應以實際行動表白信仰，服侍人群。過去雖然基督教與近代科學發生衝突，羅馬天主教的階級制度與民主制度背道而馳都是事實，「然而近百年來，基督教不斷適應時潮，轉以促進科學，輔翊民主，以展開它『人役』的最高潮」。<sup>149</sup>謝氏甚至強調，「今日中國人，愛國者不必皆為基督徒，但如為基督徒則非亦為愛國者不可」，基督徒目前的急迫使命，近之如復國建國，援救大陸在水深火熱中的億萬同胞，遠之如開拓中華新文化，這些都是人役的方向。<sup>150</sup>謝氏的論調剛好與胡簪雲「做好了一個今天此地的中國人，就是做好了一個基督徒，就是上帝的兒女」的論點相反。<sup>151</sup>

謝扶雅也批評關注中國文化的國粹派和西化派造成的影響，他指出，「這一

<sup>148</sup> 謝扶雅：〈科學、民主、基督教〉《大學生活》8卷14期(1962.12.1)，頁21。

<sup>149</sup> 謝扶雅：〈科學、民主、基督教〉《大學生活》8卷14期(1962.12.1)，頁22。

<sup>150</sup> 謝扶雅：〈科學、民主、基督教〉《大學生活》8卷14期(1962.12.1)，頁22。

<sup>151</sup> 參，胡簪雲：〈念先師陳運波——我最難忘的人物〉《人生》16卷2期(1958.6.1)，頁8。

代的青年人，正處在新舊思想脫節的真空。老一輩和不滿西方現實的人，把國粹的經史子集四庫加壓到我們沉重的背上來，而囫圇受過西方洗禮的先進們，亦只高唱西化口號，卻未曾源源本本，有系統地盡其介紹西學之能事。所以我們今日在一無所有，心靈虛寞，以致對於當前社會國家問題漠然不顧，抱著一種灰色的人生觀」。同時，謝氏指出，新一代知識份子應「振作精神，正視歷史，從上一輩人的失敗遺跡取得教訓，嚴肅自己，互相淬勵」。<sup>152</sup>謝氏這一番話似乎暗指李達生的思想正處於國粹派和西化派充塞的狀態。

陳嘉聲對李達生的立場作出三點回應，首先，對於李達生不滿基督教強調自己是唯一拯救的道路，陳嘉聲利用冒牌貨充斥市場的例子指出，耶穌基督就是冒牌市場的正版貨，「祂來世界的目的是拯救罪人，所以他一定要指出這是唯一得救的道路，使人人皆可藉著祂得救」——「這是正當而且又屬於必須的行為，我們絕不能說他這種舉動是帶有嚴重的排斥其他存在的傾向，他是為顧客著想啊！同樣，救主也是為世人著想才有此舉」，況且「耶穌只指示出正確的道路來又沒有強迫任何人都要跟著走上去，這種觀念怎能說太窄隘呢」？況且，中國文化精神並「沒有給我們指出那一條路是最正確而帶我們走上去的，而且他們之間又不是殊途同歸，根本更使我們迷惑而有『何去何從』之歎了」。<sup>153</sup>其次，對李達生不滿基督教否定中國的傳統親疏長幼有序的倫理觀念，陳嘉聲辯稱，「基督教是否只求『一視同仁』而沒有人與人之間的親疏長幼關係安排的原則呢？斷乎不是」；陳氏引用舊約十誡中「當孝敬父母」和大量新約的經文指出，「基督教沒有廢棄了『尊尊親親』，『男女有別，長幼有序』以及愛有等差等等的倫理原則」。<sup>154</sup>陳嘉聲補充，宗教超越了儒家倫理思想和倫理學的範疇，宗教不「只敘述人與人之間之正當關係安排的原則」，也研究人與非人(non-human)之間的關係；不僅論

<sup>152</sup> 謝扶雅：〈科學、民主、基督教〉《大學生活》8卷14期(1962.12.1)，頁51。

<sup>153</sup> 陳嘉聲：〈我對基督教的認識——讀「國人何以不應宗基督教」〉《大學生活》8卷17期(1963.1.16)，頁23。

<sup>154</sup> 陳嘉聲：〈我對基督教的認識——讀「國人何以不應宗基督教」〉《大學生活》8卷17期(1963.1.16)，頁24。

「人生」，亦論「人死」的問題；不僅談「人間」，亦說「天上」。故此，「宗教之宇宙觀皆是整個的，因為以今之人生，正與過去之人生(何自來?)，未來之人生(何處去?)打成一片，如滔滔長流，無有截斷」。<sup>155</sup>其三，對於李達生不滿基督教反對祖先崇拜，陳嘉聲指出，「我國祭祖之精義，乃主觀的紀念而非客觀的禱拜，乃屬乎精神界中的事而已。不祭祖，並不等於忘本，不紀念祖先」<sup>156</sup>。陳嘉聲總結，「基督教卻並非求對付人生空虛無聊，人生究竟有何意義這一類問題而產生的。基督教之必要，也並非單求令我們情感豐富熱烈，生活勇猛奮發，存有悲憫愛人的懷抱和犧牲一己的精神。當然，這一切求之於基督教並沒有例外，但基督教是不當止如此的」。<sup>157</sup>總體而言，陳嘉聲不贊同李達生認為宗教信仰者沒有能力履行其對中國民族、中國社會和中國文化所應盡的義務。

姑勿論李達生是否贊成謝扶雅對基督教會批評的觀點，李氏稍後對基督教的批評集中於教會組織壟斷耶穌的教訓而非耶穌的教訓內容，來作為「儒教不應設立類似西方教會組織」論點的理據，他指出，「當耶穌在世及其眾門徒活動的時代，甚至當基督教尚未在羅馬帝國取得官方化之地位以前的時代，耶穌的宗教真理可說光芒萬丈，最易為基督教的信徒捕足。迨教會取得官方地位、其組織趨於凝固並壟斷對耶穌之宗教真理的解釋後，耶穌宗教真理中的光輝開始暗淡了，基督教信徒與基督教的宗教真理間已不再暢通無阻了」，「羅馬大主教的『教令』竟代替了『聖經』」，雖有馬丁路德的宗教改革運動，但李氏認為，路德「仍是站在教士和教會立場；他試圖以一種合理的教會來代替以往不合理之教會，他卻不知道任何教會組織皆會阻隔宗教真理和信仰者間的通路」。<sup>158</sup>這種論調，似乎與謝氏討論初期強調「基督教的『本質』應該從它的『表現』及一些附帶事物區分清楚」的觀點相近。

<sup>155</sup> 陳嘉聲：〈我對基督教的認識——讀「國人何以不應宗基督教」〉《大學生活》8卷17期(1963.1.16)，頁24。

<sup>156</sup> 陳嘉聲：〈我對基督教的認識——讀「國人何以不應宗基督教」〉《大學生活》8卷17期(1963.1.16)，頁25。

<sup>157</sup> 陳嘉聲：〈我對基督教的認識——讀「國人何以不應宗基督教」〉《大學生活》8卷17期(1963.1.16)，頁26。

<sup>158</sup> 李達生：〈人的失落〉《祖國》540期(1963.5.13)，頁6。

謝扶雅在這次討論中只扮演為基督教澄清的角色，他先澄清政治宣傳給人對基督教的誤解，後澄清耶穌的教訓與基督教會的實踐產生的距離。但這兩點卻成為反對一切外來宗教的李達生批評的焦點，李氏以知識論說明人接收「宗教真理」的限制，強調宗教的獨特性和否定宗教的普世性，指出基督教思想是希伯來東方文化和希臘文化的混合物，是構成西方文化的主要成份，與近代西方社會各種歷史悲劇有密切的關係，作為李氏論証「基督教與中國傳統文化不相容」、「中國文化更新無需要基督教之助」的論說基礎。謝扶雅的回應主要是為基督教的大公性和世界性辯護，破除李氏對宗教、自由、民主為西方獨佔的劃分，更批評基督教會未能表現基督的精神和中國學術界的紛亂對青年學子的影響。謝扶雅雖以宗教觀點為李氏釋疑，但他並非以維護基督教會作為辯護的基礎，他的宗教立場呈現於他對基督而非對教會的忠誠，他的宗教身分直接聯繫基督；故此，雖然謝氏對教會的批評是嚴厲的，但謝氏的宗教身分仍是凌駕於文化身分之上。

## 7.6 分析和討論

早在 1950 年代初新儒家學者已說明他們對宗教的立場，才有 1955 年在香港出現較頻密的耶儒對話。唐君毅指出，他在國共內戰六年後(1949-1955)才對宗教特別是基督教價值有所肯定，認識儒家之宗教精神，甚至認為在此時代必須有宗教精神之再生。<sup>159</sup>唐氏指出，人生活在自然和物質的生活中，「必須有一神靈世界之信仰，才可以支持其精神之免於物化、自然化」；並指出，「除非人相信他自己之自性本心即是神，最高之人格即是神，相信盡心知性則知天，相信聖而不可知之之謂神，相信至誠為神，相信人可以成佛，人絕不應當反對相信有客觀之神之宗教」；<sup>160</sup>唐氏甚至指出，「我們為宗教辯護並非對已信宗教(者)說話，而是對不信宗教或未信宗教者說話，以使人更公認宗教在文化中應獲得地位」。<sup>161</sup>錢穆

<sup>159</sup> 唐君毅：〈我對於說哲學與宗教之抉擇(上)——人文精神之重建後序兼答客問〉《民主評論》5卷17期(1954.9.1)，頁4。

<sup>160</sup> 唐君毅：〈人文世界之內容——理想的世界(下篇)〉《民主評論》1卷2期(1949.7.1)，頁5。

<sup>161</sup> 唐君毅：〈宗教精神與人類文化〉《民主評論》1卷19期(1950.3.16)，頁3。



則從另一角度肯定宗教的價值，他指出，「儒家思想走不上宗教的路，他不想在外面建立一個上帝。他只說性善，他只說自盡己任。如此上帝便在你自己的性分裏」。<sup>162</sup>唐君毅肯定宗教對話的價值，他指出，「對各派宗教徒子之互不認識異教之價值，却有一說不出的難過」，他盼望透過宗教對話使宗教對應個人和社會的需要，去除相互敵對的地方，欣賞各種宗教的價值，甚至「願從旁幫助任何宗教徒的宣揚其所信，亦望人多了解宗教」。<sup>163</sup>不過，唐氏也指出，新儒家學者認為宗教在文化和社會中有其角色和功能，不希望宗教在文化體系中獨據至高無上的地位，妨礙了其他文化的發展；<sup>164</sup>各宗教有其獨特而相異的教義，應以「道並行而不相悖」原則互相欣賞。不過，新儒家學者沒有抹煞儒家思想和基督教的分別。唐君毅及其他新儒家知識分子皆認為，「人不是物，不是神實現意旨工具，人本身是目的」；<sup>165</sup>牟宗三提出，上帝歸寂出纏，既給予上帝澄清他自己，亦給予人間世釐清自己；<sup>166</sup>唐氏認為，神人關係討論中，基督教對人之良知之尊重不足，視人之覺悟和得救，純由聖靈之感動或上帝耶穌之恩賜，忽略人之自覺性。<sup>167</sup>

唐氏清楚了解新儒家思想的敵人不是宗教，而是同樣發揮著宗教功能的共產主義和強調權力意志的資本主義和帝國主義，新儒家學者甚至視它們是一種罪惡。唐君毅指出，「共產主義襲取了基督教之精神，則只襲取其人與人平等之觀念，無國界之觀念，與教皇之以教攝政，排斥異教，殘殺異端之精神。而此種殘殺異端，以統政教之精神，根本與基督教精神相反，而純為人之權力欲利用宗教所造成之罪惡」。<sup>168</sup>而「近代西方人之權力意志，是其罪。東方之中國人印度人亦有罪。我們不能抵抗其權力意志之征服，當了資本主義帝國主義極權主義之役使，即我們之罪。全世界的人來，不能形成一感化人類之野心與貪欲之宗教道德

<sup>162</sup> 錢穆：〈人生三路向〉《民主評論》1卷1期(1949.6.16)，頁10。

<sup>163</sup> 唐君毅：〈我對於說哲學與宗教之抉擇(上)——人文精神之重建後序兼答客問〉《民主評論》5卷17期(1954.9.1)，頁2。

<sup>164</sup> 唐君毅：〈宗教精神與人類文化〉《民主評論》1卷19期(1950.3.16)，頁2。

<sup>165</sup> 唐君毅：〈人文世界之內容——理想的世界(下篇)〉《民主評論》1卷2期(1949.7.1)，頁6。

<sup>166</sup> 牟宗三：〈論上帝隱退〉《民主評論》4卷23期(1953.12.1)，頁2。

<sup>167</sup> 唐君毅：〈我對於說哲學與宗教之抉擇(下)〉《民主評論》5卷18期(1954.9.16)，頁11。

<sup>168</sup> 唐君毅：〈宗教精神與人類文化〉《民主評論》1卷19期(1950.3.16)，頁8。

精神，與陶養馴服人之蠻性的遺留之文化體態，即全人類之罪。承認自己有罪，承認自己對世界無辦法，這是現代人言學習的一種險地的宗教精神，「宗教之以偉大無限的神與佛，對照罪惡之我之渺小，原是為的教人以謙卑，滋養愛與慈悲之生長。這是宗教對此時代最大的精神價值」。<sup>169</sup>故此，唐氏提出，「今日世界上宗教之大敵乃唯物論。如唯物論控制人類思想，則一切宗教同不能存在。故各宗教應全力以反唯物論。而不應自己相輕視」。<sup>170</sup>新儒家學者對宗教價值的重新肯定，幫助他們與基督教彼此的溝通，特別是面對共同敵人——共產主義，雙方的立場是一致的。但與此同時，新儒家學者並沒有忽略儒家思想若以一種宗教形式在華人文化和社會有所作為，基督教也同時是競爭的對手，甚至是敵人。<sup>171</sup>故此，他們既有溝通對話，也有爭執爭雄。

上列討論的課題皆與新儒家思想的重點有密切關係，更清楚的說，謝扶雅參與的討論，就是新儒家學者欲將儒家思想在二十世紀下半葉包裝為一種宗教形式出現，內裡有中國傳統人文主義精神的理論，也有參考西方教會而去蕪存菁的教制和組織，企圖在華人社會及文化發揮其安頓人心影響力的討論。用 Kraemer 的說法，「所謂『宗教復興』的後面，却是那想藉宗教信仰以保持其國家既得利益既得地位的叫囂」，「實在是披著宗教外衣的民族主義擴張運動」，「有歸於我們自己傳統」的呼聲。<sup>172</sup>用另一個角度看，謝扶雅却是以華人基督徒知識分子的身份主動以「中華基督教」作為賣點去挑起了他與新儒家學者的討論。謝氏主要針對的，正是新儒家學者鼓吹「人生本位」的「人文教」及其「三祭」的教制；更根本的說，謝氏以基督徒知識分子的觀點討論離散華人安身立命關注的議題，就

<sup>169</sup> 唐君毅：〈宗教精神與人類文化〉《民主評論》1卷19期(1950.3.16)，頁7。

<sup>170</sup> 唐君毅：〈我對於說哲學與宗教之抉擇(下)〉《民主評論》5卷18期(1954.9.16)，頁11-12。

<sup>171</sup> 黎慧源解釋，中國人不肯相信基督教的主要原因是由於「中國人有其自己的傳統價值觀念，有其自己特有的宗教情操」。他們對孔孟老莊之道熟悉和親切，甚至成爲一種根深蒂固的信仰。這自然便離基督教較遠，從而無法對之發生信仰。參氏著：〈中國現代化如何可能的問題〉《祖國》35卷12期(1961.9.18)，頁6,7。黎慧源辯解，他並非一反宗教者，並對基督教估價一向甚高，但站在一個中國知識分子的立場，他卻以爲：中國人似乎沒有接受外來宗教的必要，但中國知識份子不應該輕看外來宗教，中國政治領袖(蔣介石)之接受外來宗教的洗禮，乃是對中國文化的一種諷刺。參氏著：〈民族復興運動的起步工作——從一束怪誕的現象說起〉《祖國》36卷5期(1961.10.30)，頁10，附註一。

<sup>172</sup> 紀理瑪(H. Kraemer)講，石治平譯：〈教會與人文主義〉《景風》創刊號(1958.4)，頁21。

是儒家能夠作為宗教，儒家思想能夠作為宗教內涵的可能性。謝氏挑起的討論新儒家學者的反應是強烈和熱鬧的。相反，謝扶雅向新儒家學者推廣的「中華基督教」並沒有受到注意和重視，中華基督教的内容似乎沒有被贊成或反對的新儒家學者提出來討論過，這源自於謝氏對中國文化的理解是有異於以「仁」為本的傳統範式的看法，其對傳統文化「中」的詮釋不被新儒家學者接納之故。<sup>173</sup>

與此同時，在新儒家學者眼中，謝氏對傳統中國文化的批評，不論是他根據個人真實經驗抑或是學術上的觀察，新儒家學者始終沒有接受他對中國文化批判的觀點，甚至以不理睬或忽略的態度面對他對中國文化的批評，或群起而攻之。王道的例子是有趣的，他利用基督教的資源：人是按照上帝形象受造的舊約記載來否定謝氏的人的罪性論。這種手法在此同類的對話中時常出現。<sup>174</sup>儒家學者沒有接受謝氏的基督教觀點，也不接受他作為華人對中國文化批判的觀點！他們是以自己文化身份背後的理念來判斷謝氏的民族和文化觀點是否合理，他們當然更歡迎謝氏對西方基督教的批評。借用周蕾的分析，這種對自身傳統文化的自戀式價值生產(narcissistic value production)，本身便是一種內在(非外來，非異質性)文化帝國主義式或殖民性觀念，纏繞著中國新儒家學者的情意結總是「中國」，「中國傳統」，「中國遺產」的情緒，強調他們一直繼續擁有「他們自己的」，由此而來的文化生產在結構上是自戀式的，<sup>175</sup>不容任何挑戰。

要了解謝扶雅的宗教身分的具體內涵，需要從他和其他基督教知識分子所持論點的差異來理解。謝扶雅

<sup>173</sup> 參，陳特：〈「中」的分析——與謝扶雅先生討論「中國哲學的特質書後」〉《人生》26卷5期(1963.7.16)，頁7-10。

<sup>174</sup> 例如，陳奕森指出，造成人犯罪的因素是撒旦的試探、人的物欲性和自由意志的錯用；耶教的罪惡觀並不是指人類行為的過失，而是指人對上帝信仰的喪失意義而言。但耶教教義的整個發展過程中卻只認取人類的罪惡的一面，抹掉了人的神性和靈性可貴之處。參氏著：〈論儒耶對人及罪惡問題的教義〉《人生》22卷10期(1961.10.1)，頁8,9；徐復觀循着神是按照自己的形象以造人來肯定人的性善線索，引歐洲五世紀的培理基亞士(Pelagius)所代表的一派為例指出，Pelagius主張意志的自由，再進一步主張以性善來代替原罪的觀念，但大概經過了三次宗教會議把主張性善的思想壓服下去。他解釋，這些宗教歷史記載了常有人把他自己的思慮，把自己成見，說成是神的語言，神的意志。這種宗教會議的議決，是否真正符合神的意志呢？徐復觀的矛頭直指基督教會對人觀的神學思想的扭曲。參氏著：〈一個中國人文主義者所了解的當前宗教(基督教)問題〉《人生》23卷6/7期(1962.2.1)，頁12-13。

<sup>175</sup> 周蕾：〈寫在家國以外〉(香港：牛津大學出版社，1995)，頁11,13。

和新儒家學者討論的話題圍繞著儒家的人文思想問題，特別是儒家能否成為安頓人心的宗教，儒家能否發揮與宗教相似的安身立命和奮發向上的功能，不是基督教的內部問題，也不是基督教作為宗教對「儒教」可有什麼正面啓發的問題。這種偏向性的討論話題已反映出謝扶雅與新儒家學者的角力和膠著。謝氏在討論中的基本立場似乎沒有改變，即是說，儒家/學不可能成為宗教，因其本質根本立基於人本思想，縱有「天人合一」思想或有「由肯定人推至肯定神」的哲學，但終歸仍是思想，一種只求今生圓滿的生活和道德哲學，不是信仰；縱然儒學頗富宗教觀念和價值，但最終不可能變成一個完足的宗教，因為儒學的「天」概念不能產生神學，孔子也沒有創教的企圖，中國文化也沒有產生過宗教天才；儒家思想以外的道佛二教的自然文化，只求「寄托」之情，無「信託」之意，與「以神為中心」的基督教不同，缺乏力量和信仰。謝氏強調，宗教的核心是有限者與無限者的親密相接，「個獨性」是謝扶雅宗教身份的基本元素。

謝扶雅探討新儒家人文主義的「人」的問題，這也反映了他的人觀。謝氏指出，人按照上帝形象受造和主動犯罪，既有靈性和罪性，因而產生張力，既有自覺向上追求與上帝合一，又自覺罪惡深重不能自拔，這與王道只選取人犯罪前擁有上帝創造的形象——性善的依據不同。但是，謝氏描述的中國人雖然知道有神，卻不願正視和處理人之獸性或罪性，這種追求安分不變的民族性格，卻是由不強調宗教的中國文化塑造的！謝扶雅探討儒教的內容，他沒有否定傳統歷代皇帝祭天「郊祀」的宗教性精神和民間「三祭」的「禮」的社會性功能，他只是否定後者的宗教性功能。謝氏訴諸儒家權威孔子「非宗教性」的工程和近代「儒教」復辟失敗例子指出，「三祭」仍有發揮社會性功能的價值，不應廢除。謝扶雅在批評新儒家學者觀點之餘，不忘推銷他的「中華基督教」，他指出，現代基督教已與理性、民主、科學有良好的結合，可適切社會的需要，甚至有助儒家的復興和更新運動，締造新世界文化。謝扶雅歸咎基督教不被中國文化接納是由於教會未能表現基督「神契」和「人役」的精神，也由於關注中國文化的國粹派和西化派對青年學子造成的混亂。以上謝扶雅對與儒學作為宗教的理解與他早期的



立場沒有太大變化。<sup>176</sup>

謝扶雅和胡簪雲在參與新儒家學者的討論中表達各自的基督教觀點，反映了他們宗教身分的具體內涵是不同的。謝氏和胡氏相同的觀點，包括了人是按照上帝的形象受造，並指出人需要「完全」像上帝；儒教復興運動是有助解決唯物主義和資本主義氾濫下之世道人心；儒教的「致誠」的「天人合一」的操練需要參考耶穌的經驗才能發揚光大；批評基督教徒質素的差劣，只求儀文以邀來世之生命，很少在現世生命實踐耶穌教訓。他們兩人視人神的關係為宗教信仰的核心。謝氏和胡氏雖然在基督教人觀的教義相同，但強調的重點和詮釋的內容卻異，胡氏強調人的自主性，人是上帝創造中未完成的傑作，上帝在歷代派遣聖賢來修削人，使人邁向人格之完成(成聖)，更像上帝。不過，胡氏指出，後來的基督教以為上帝放在人心中的肖像已經歪曲失真需要上帝的拯救(再干涉和約束)，不及儒家思以為這個肖像被遮蔽成為模糊而只須加以修明來得高明，而儒教強調人主動的「致誠」與耶穌教訓人敬拜上帝要「用心靈和誠實拜」的教訓沒有分別，況且孔子知天、信天的天是有意志和情感的，相信天人交際的可能。宗教於此被理解為邁向自我人格和道德修煉/完成的途徑，儒家思想便沒有不能成為宗教的理由。

胡簪雲嘗試溝通儒家人文思想和基督教思想，方法是站在兩者不同的角度觀察和考慮。他指出，

「從我(人)一端望過去也好，從神一端望過去也好，如果彼此都是真我，真上帝，(真人，真神)那就一定英雄所見略同，因為大家所見的，都是那條天人交通的大道。……」

因我是中國人而又是基督徒，我有我的一套笨方法，我是從兩端望去的，從我的位置望一望，又跑到上帝的位置望一望，如果兩頭都望得通，我就以為是雖不中不遠矣。我不敢以為這樣辦法是對，但我可以告訴你，當我這樣對望的時候，有時會發見非常奇妙的景色，就是不但彼此望得通，而

<sup>176</sup> 參，謝扶雅：〈中國民族的信仰問題〉《祖國》9卷9期(1955.2.28)，頁6-8。

且看見孔子，孟子，從東邊的岔路跑出來，莊子，老子，從西邊的岔路跑出來，彼得，保羅從前面的岔路跑出來，釋迦，如來又從後面的岔路跑出來，而有萬流歸壑之妙。於是不是我替六經做註腳，而是六經替我做註腳。我所得的理是否真理且不管，而我確曾受用過豁然貫通的非常愉快的心境」。<sup>177</sup>

胡簪雲雖然能夠觀察和考慮雙方的角度和立場能生產出有趣的共通點方便雙方的溝通，但他似乎忽略了由觀察兩者的相異的衝突或矛盾而產生的張力。這種充滿儒家人文主義色彩的基督教人觀，讓胡氏不自覺地將國族-文化和宗教的兩種身分的各自不同元素結合起來，並且模糊起來而不能分辨和分解。胡氏宣稱，

「我的一貫宗教思想是：做好了一個今時此地的中國人，就是做好了一個基督徒，就是上帝的兒女。做不好一個今時此地的中國人，就是做不好一個基督徒，就不是上帝的兒女」。<sup>178</sup>

他將宗教和種族-文化的身分視為一體之兩面，使宗教身份必須聯繫於中華民族的命運。胡氏更指出，

「如果要說基督教有什麼較優越於其他宗教的地方，就是因為牠有一個最能實踐儒家大學之道的耶穌。基督教唯一能向世界誇耀的東西是耶穌基督的人格，耶穌基督的做人態度，而不是牠的神學，牠的經典，尤其不是牠的教條和儀式」。<sup>179</sup>

他將基督教優越之處與儒家思想結合起來，換句話說，基督教優越之處也不會超越儒家思想，離不開儒家思想的判斷標準。

這種將國族-文化身分和宗教身分結合並模糊化在宗教對話中自然得到對方的稱許和讚賞，甚至被對方視為投誠。在胡簪雲以〈宗教真理是否也是「共法」的商榷〉一文回應牟宗三的〈略論道統、學統、正統〉的「吾人不反對基督教，

<sup>177</sup> 胡簪雲：〈論深淺〉《人生》16卷6期(1958.8.1)，頁5。

<sup>178</sup> 胡簪雲：〈念先師陳蓮波——我最難忘的人物〉《人生》16卷2期(1958.6.1)，頁8。

<sup>179</sup> 胡簪雲：〈論深淺〉《人生》16卷6期(1958.8.1)，頁5。

亦知信仰自由之可貴，但吾人不希望一個真正的中國人，真正替中國作主的炎黃子孫相信基督教」觀點後，<sup>180</sup>周群也撰〈宗教信仰與宗教真理(上)〉和〈宗教信仰與宗教真理(下)〉兩文指出，胡簪雲的文章雖然未能抓著牟氏主張的「中國人何以可肯定基督教之是真理而又不必相信基督教之用心」，但周群卻發現他與胡簪雲的結論沒有明顯的相反之處，甚至稱許胡簪雲「是一個真正的中國人，或可真正替中國作主的炎黃子孫。因為他在實質上並未走失其為一個中國的文化人之樣子。憑其在那篇文章裏(甚至包括以前的若干文章。)所表現的思想去相信基督教，實際上還是中國文化對外來文化之吸收與融攝。直捷的說，真像這樣子流傳於中國土地上的基督教，實已是基督教之中國化了，成是將要中國化。其結果將會與佛教之為中國化一樣」。<sup>181</sup>周群所說的「基督教之中國化」，正反映胡氏的宗教觀點湮沒於中國文化的洪流裏，看不出基督教的思想與中國文化之分別。換句話說，基督教思想成為中國文化對外來文化之吸收與融攝的對象，最終隸屬於以中國文化為本位的思想。

另一例子更加明顯反映出胡簪雲的宗教立場被視為一種投誠的表現。王道稱許胡簪雲文章的宗教觀點指出，胡氏「在良知上體現了上帝意旨，在乾父坤母的觀念下談創造主，談上帝的兒女，實可謂既內在而又超越。信任自己的良心，不從心外去尋找上帝意旨，不必到耶路撒冷或羅馬去朝聖，此亦等于揚棄了保羅的原罪說，敞開了現行基督教的入觀上帝之門，幾乎于『把上帝融攝於自己生命的內部』。其他視上帝為普遍地無所不在(非客觀外在)，不捨離人間，不為基督教所專有，不以基督教為最後之宗教，以及對基督教之流弊和其教義儀式等之觀感，亦與吾人之理念和嚮往無多大出入。胡先生希望中國基督教徒千萬不要拋棄我們發展良知良能的古訓，主張把基督教的種子播入中國土壤，建立在中國原有的宗教思想的基礎之上，讓它自然生長，使其受中國文化的薰陶而更適合於人性；此站在純儒家的立場來談基督教之中國化，蓋亦未能有異于是。故弟嘗以中

<sup>180</sup> 牟宗三：〈略論道統、學統、政統〉《人生》14卷4期(1957.7.1)，頁11。

<sup>181</sup> 周羣：〈宗教信仰與宗教真理(下)〉《人生》15卷4期(1958.1.11)，頁19。

國基督教之慧能寄望胡先生，或望由胡先生引生出中國基督教之慧能」。<sup>182</sup>王道補充，「至次論辯焦點是在于牟先生有謂『不希望一個真正的中國人……信仰基督教』至一言。自一言倘若尅就許多『捨離其固有之自性以攀附于人』之中國基督徒而言，因信仰基督教而失却其為真正的中國人，當亦同為胡先生所不希望；反之，倘如胡先生一樣或如胡先生一樣之信仰基督教，不但不離棄中國文化，而且真能替中國作主，替世界作主，以求中西兩大道統之相印相融，誕生一種更健全的世界文化，則亦不在牟先生的不希望之列」。<sup>183</sup>這裏正反映出胡簪雲的基督教上帝觀在新儒家知識分子的眼中，已經與儒家的人文思想已沒有什麼大分別，成為儒家思想統攝的對象；胡氏的宗教身分也在國族-文化身份中被淹沒了。

這種將國族-文化身分和宗教身分結合並模糊化的表達，同時被己方視為沒有堅守信仰立場，退讓太多，甚或是叛徒。謝扶雅指出，關於「中華」和「基督教」的關係，「現在有許多頗具中國學問根底的基督徒(筆者按：指的很可能是胡簪雲!)，大抵爲了迎合中國人心理，用頗巧妙的傳教技術，說中國聖賢教訓亦就是基督教教義，如能把聖賢教訓實踐起來，就是最好的基督徒了。他們又附和中國學者的天人合一說，以爲中國思想都從『人』一頭看過去，基督教是從『天』那一頭看過來，兩頭都看得通」。<sup>184</sup>殊不知由人看天，跟由天看人畢竟大不相同」。<sup>185</sup>謝扶雅不同意胡簪雲在《人生》上所講的，「在今日，做好了中國人，便是做好了基督徒了。毋寧應反過來說，做好了基督徒才是做好了中國人。這一點分辨很重要」。<sup>186</sup>謝扶雅解釋，「中華基督教也不是意味著把基督教跟中國文化妥協或調和，更不是說耶穌的教訓都跟中國聖賢相同或相通」，「中國文化與基督教，不是筆與 pen 之比，黑板與 balckboard 之比，所以不能相『通』。我們要知己知彼，但知己知彼的結果不一定是彼我相『通』。不錯條條路能通羅馬，但到羅馬之路

<sup>182</sup> 王道：〈讀後附言〉《人生》15卷4期(1958.1.11)，頁22。

<sup>183</sup> 王道：〈讀後附言〉《人生》15卷4期(1958.1.11)，頁22。

<sup>184</sup> 指的是胡簪雲，參氏著：〈論深淺〉《人生》16卷6期(1958.8.1)，頁5。

<sup>185</sup> 謝扶雅：〈何謂「中華基督教」？中華基督教初論二讀〉《人生》17卷3期(1958.12.16)，頁10。

<sup>186</sup> 謝扶雅：〈何謂「中華基督教」？中華基督教初論二讀〉《人生》17卷3期(1958.12.16)，頁10。



不是到耶路撒冷之路。中國聖賢書充滿許多優美學說，這是值得自誇，却決不能自足。我們要進一步把它予以『完成』；而這就是基督教底基本任務。完成有兩方面：一在理論方面，……朱子學的『理』和太極……的『動』……賦給以生命。另一在實踐方面，則集中在道德和政治的完成。<sup>187</sup>

謝扶雅強調，基督教「成全」中國文化，在過去中國歷史上並沒有實現。這是由於西差會不尊重、不重視中國文化，「把中國民族看成未開化的蠻人，原始迷信的異端；另一方面，還以優越感的氣燄，自命來拯救中國人出於罪孽——窮、弱、愚、私、……。不過任何文化都是不完全。中國文化有優點也有缺點，這是無可諱言。基督教是彌補人間缺陷的靈丹」。<sup>188</sup>謝扶雅重申，「『中華基督教』所要努力的，並不是單用中國文化來詮釋基督教，乃是要用基督教來『完成』中國文化；……用基督教來比附中國文化，也不妥當；我們要用基督教來豐富中國文化，充實中國文化」。<sup>189</sup>謝扶雅的分析，表達了他對「中華」和「基督教」代表的兩種截然不同卻有密切關係的身分的憂慮，提醒從事基督教與中國文化對話的人，必須將兩者背後的身份界定清楚，並時刻緊記兩者身分的分別。雖然謝扶雅對「中華」和「基督教」關係的理解被王道質疑「是否必須以基督教之尺度為尺度」，並指出謝扶雅批評中國的道德哲學和政治哲學從來不兌現過，中國歷代實際政治是非常惡劣等語是過激的，<sup>190</sup>但卻反映了謝扶雅對「中華」和「基督教」背後所代表的身分帶來的張力是非常清楚的——宗教身分必須凌駕於國族-文化身份之上。借用 Richard Niehbr 的分類，謝扶雅對宗教和國族文化身份的理解是屬於「基督為文化的改造者」類別。<sup>191</sup>

<sup>187</sup> 謝扶雅：〈何謂「中華基督教」？中華基督教初論二讀〉《人生》17卷3期(1958.12.16)，頁10。

<sup>188</sup> 謝扶雅：〈何謂「中華基督教」？中華基督教初論二讀〉《人生》17卷3期(1958.12.16)，頁10。

<sup>189</sup> 謝扶雅：〈何謂「中華基督教」？中華基督教初論二讀〉《人生》17卷3期(1958.12.16)，頁10。

<sup>190</sup> 王道：〈讀後附言〉《人生》17卷3期(1958.12.16)，頁11。

<sup>191</sup> Richard Niehbr, *Christ and Culture*, (New York: Harper and Row, 1951), pp.190-239.

## 7.7 小結

江日新觀察到，很多基督教界人士寫了有關「中國文化與基督教」一類標題的書和文章，「其原因似乎與其人同時作為中國人又為基督徒之身分認同的反省，以及為剛具雛型的本色化努力有關」。不過，「遺憾的是，中國基督徒(包括關心基督教在華宣教的西洋教士)與堅持中國傳統文化之精神價值的哲學家 and 思想家的正面會面及論辨(辯)，卻是不可多見」，「比較具代表性的論辨(辯)，依我所知，如有牟宗三與謝扶雅的兩次往還」。<sup>192</sup>江日新的分析既觸及基督教知識分子的宗教和文化-民族身分問題，也從學理上肯定了謝扶雅在過去儒耶論辯的地位，其兩次往還的儒耶論辯內容也具代表性的。

謝扶雅與新儒家學者相同的地方，就是他們皆經歷因國共內戰而被迫離開內地和親人的痛苦，流散漂泊於不同的地方。他們聲稱是「天涯淪落人」，以繼承儒家文化傳統為己任，保存中國傳統的人文主義精神，以人文主義抗拒中共的馬列主義。值得留意和有趣的是，他們關懷中華民族和文化的文章集中在相對地擁有出版和言論自由的殖民地城市香港發表，他們沒有否定或埋沒自己的國族身分，他們以文化身份來證明和說明其國族身份，沒有與任何一個政黨政權——台灣(國民黨)或內地(共產黨)掛鉤。他們一直以文化身份來宣示其國族身分，即是以繼承中國文化道統自居，說明其為華人/炎黃子孫；他們就算在五十年代自稱為「中國人」，也只是承認中華民國作為正統的政權，但隨著國民黨的專權和暴露了放棄反攻復國的企圖後，國民黨政權在謝氏和新儒家知識分子眼中已與「中華民國」的政治道統脫鉤，他們不再需要政權認可其國族身份，相反，強化了文化身份作為宣示和說明其國族身份的角色。於是，他們更自視為無國家、無國族身分的人，加上美國政客鼓吹「兩個中國」，國民黨在聯合國的「中國」席位受到挑戰，東南亞國家受到中共「革命輸出」的騷擾，使東南亞各地華人受當地政權壓迫或驅逐或強行歸化其國家，華人在英美積極歸化入當地，以上種種外圍性

<sup>192</sup> 江日新：〈對話的律令的可能性和基礎——當代一次儒耶對話的考察〉載入劉述先主編：《當代儒家論集：挑戰與回應》(台北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，1995)，頁231及註釋6。

的國際政治因素影響華人知識分子欠缺凝聚民族和文化的力量，以文化身份宣示和說明其國族身份的前哨站而失去活力。現實上，離散流亡的海外華人失卻其國族身分，但其文化身分卻相反地在海外地區非常普及。「中國人」不再需要有地域和政權的認同，只須認同源遠流長、過去曾被西化派批判的傳統中國文化，而他們自稱為「海外華人/華僑」。至此，中國人或華人的概念，已由過往主要以內地地域和政治結合的政權賦予的固定國族身份，發展為不以政權和地域限制的「四海為家」(流動的)國族身份。換句話說，過往離散的「華僑」傳統觀念因1949年後的政治變遷和國際環境轉變而再次復活，中國人概念不再局限於地域與政權才獲得認受，而是散居各地的華人/華僑，或以「四海為家」的華人。

對於反對共產主義，謝扶雅和新儒家學者是站在同一陣線的，在文化身份認同和政治取向上是一致的，因為這是用來消除因意識形態(主義)而產生民族內部矛盾的最有效的工具。謝扶雅指出，「我們今日之所以要採取堅決反共的人生觀，只因共產主義根本與中華五千年傳統文化不相容。在過去，滿蒙回藏可與和平仁厚之漢族文化融成一片。然而從『恨』出發，主張階級鬥爭的馬列共產主義，勢非摧毀消滅中華傳統文化不可。若果中共長此霸佔大陸，將建千年積累滋榮的文化從根斬絕。所謂『洗腦』，所謂『思想改造』，所謂『反右派』，所謂『坦白』『交心』，無非表示不用一絲一毫的中華傳統文化隱處於心府深內。所以『人生』哲學與馬列主義是處於絕對『漢賊不兩立』之地位的」。<sup>193</sup>謝氏解決問題的焦點並不是要處理由意識形態引發的民族內部矛盾，而是要處理意識形態的矛盾，這樣，才能保住民族的團結和統一。故此，謝扶雅需要以中國傳統文化的文化身份來解決意識形態的矛盾，來加強離散流亡海外華人的團結。所以，馬列共產主義與中華傳統文化形成兩個對立的意識形態，也變成了新儒家學者討論的焦點，討論中也明顯地呈現了他們的文化身份是凌駕於其民族身份，因為只有通過對中國傳統文化的認同才能團結海外的華人知識分子。

<sup>193</sup> 謝扶雅：〈人生十年·民國五十年·中華五千年〉《人生》21卷5期(1961.1.16)，頁28。

牟宗三肯定宗教可作為理解文化的進路，與謝扶雅一向強調的中華民族的現代化除了要參考西方的科學、自由民主外，也要考慮西方基督教的論調有同工異曲之妙，因為西方基督教被視作為西方文化發展的原始動力。故此，以宗教作為理解文化的向度是兩者共通的地方。不過，兩者最大的差異，是牟宗三提出要以宗教角度來理解中國文化，而這種宗教角度又不是西方宗教角度，是排斥西方基督教內裡有神論的元素。若是如此，作為宗教的儒家便可名正言順取代基督教成為更新中國傳統文化的動力，由此得出中國文化只需要西方的民主與科學，不需要基督教和其更新中國文化的結論。於是，中國的儒家作為一種宗教來取代西方的基督教，而西方的科學、自由民主在更新中國文化中可以批判性地被接納。

謝扶雅和新儒家知識分子相異的地方是明顯的。縱然這群離散的華人在種族上認同自己是中華民族的一份子，卻不認同中共或國民黨的政權，也不承認這些政權賦予的種族和國民身份，然而謝扶雅在參與新儒家學者討論儒家的人文主義或人文主義作為一種宗教的論述中，其文化身分與宗教身分明顯出現張力。這種由雙重身分而引發的張力是來自新儒家學者對謝氏「儒家不能作為宗教」觀點的批評，這群新儒家知識分子沒有批評、甚至沒有多大興趣討論謝扶雅的「中華基督教」工程，相反，卻將謝氏這件工程與他反對「儒家作為宗教」造成的矛盾尖銳化。他們批評謝氏的，就是他既然主張基督教本色化或儒學化，但卻反對儒學宗教化！在多輪討論中，謝氏雖然努力辯解他所理解最寬容的基督教呈現於新儒家學者面前，但從新儒家學者眼中，他的進路和他所理解的基督教明顯地較同時是基督徒的胡簪雲保守，反映出謝氏的宗教身分凌駕或主宰其文化身份，甚至是民族身份，而胡氏的觀點和向度較接近新儒家學者，因而胡氏能被新儒家學者接納，謝氏則否！

從觀念上說，謝氏與新儒家學者縱然同意宇宙萬物有外在超越者存在，肯定人良心的內在超越性，甚至心與天能夠感通。然而他們最大的分歧，是謝氏對中國傳統文化在歷史實踐的各種停滯不前的表現的嚴厲批評，以及他對人類的有限性——罪性的肯定。新儒家學者不滿謝氏對傳統儒家思想的批評限於個人的經



歷，欠缺普遍性，更不滿謝氏詮釋基督教上帝只有外在的超越性，欠缺內在超越性(內蘊)，這一點反為胡氏所努力而被新儒家學者較容易接納。可見，由宗教身分主導的文化身份，是不容易被自認是文化道統繼承者的離散群體所接受，其被接納與否或接納程度是根據其宗教身分的元素和詮釋的方式而決定。謝扶雅和新儒家知識分子在離散的處境討論安身立命的問題時，不論是以儒教來理解和討論中國文化，抑或是討論儒家思想作為宗教更新中國文化等宗教問題時，他們都呈現出明顯和直接的文化身份和濃厚的民族情緒，謝扶雅參與以上的討論最終都是被新儒家知識分子圍剿作結，原因是謝氏呈現的宗教關懷和宗教身分比其文化身份更為明顯，其宗教身分主導的文化身份對新儒家的人文主義思想富批判性，對比出儒教的限制。

## 第八章 本色神學的話題

第六章析述了謝扶雅主動參與新儒家知識分子群體有關儒家在中國文化更新的議題，第七章討論了謝扶雅參與同一群體有關儒家思想的宗教精神的議題，此兩章勾畫的大多是謝扶雅對群體中具爭議觀點的回應，稍後並遭受群體中知識分子的圍剿，謝氏被圍剿的原因是離不開他同時作為中國人，又同時是基督徒身分的衝突，特別是在各種議題所展示的宗教立場及其主導的文化-民族身份。至於此章，筆者會敘述謝扶雅在離散處境下主動參與另一個群體——基督教圈子討論有關基督教與中國文化關係的各個議題，並透過這些議題的討論展示謝氏的宗教身分同樣是主導文化-民族的身分的同時，也展示謝氏相對於其他基督教知識分子給予文化-民族身份的空間。

本章先勾畫五十年代的香港的基督教處境，這包括基督教如何在不同文化背景的社會進行宣教，各國際性基督教組織在香港的宗教調查工作，在香港的基督教雜誌集中討論的議題，儒教的復興運動等，它們構成了基督教在香港宣教的背景。筆者透過謝扶雅在離散處境下對基督徒知識分子的著作和人文主義思想的評論，甚至別人對謝氏「中華基督教」的評論，對「道成肉身」解釋的爭論等說明謝氏參與討論的議題都是與基督教面對的處境有密切的關係，其宗教身份雖然主導其文化-民族身份，但仍然有相當寬闊的空間，特別是其「中華基督教」主張更豐富其文化-民族身份的內涵和意義。

### 8.1 時代處境

邢福增指出，在 1949 年前的一百年，不少差會及傳教士只著眼於中國華南地區而忽視香港，香港只不過是華南教區屬下的一員；但 1950 年後，情況便完全改變過來。由於國內政權轉易關係，大量傳教資源撤至香港，香港教會與華南教區的關係亦告中斷；1950-60 年代香港持續接收大量來自國內的難民，在許多傳教士眼中，香港成為延續其中國異象的地方，香港成為共產中國以外的「中國」

(華人社會)人，共產政權使香港成爲「保存」中國教會的根據地。<sup>1</sup>這種政治性變動使香港成爲宣教基地和與宣教有關各種問題的討論平台。

1950-60年代基督教的議題在香港大多離不開宣教，除了關心拯救個人靈魂和直接佈道信息外，<sup>2</sup>更涉及在轉變環境中進行宣教實踐的理論，信仰與文化的關係變成爲熱門話題，「基督教中國宗教研究社」和屬下的刊物《景風》誕生也源於此。這不是單限於香港的問題，也是亞洲各地的殖民地在二次世界大戰後紛紛爭取獨立時基督教必須面對的現實問題。「如何使基督教神學在亞洲本地化」成爲當時的焦點問題，一連串的神學議題由此誕生，例如啓示問題，是否有一種關於啓示的特殊定式適用於一切的時間以及境遇的，有沒有一種任何定式的陳述能夠盡道出啓示的完全意義，基督教的啓示應否爲了召喚每一世代至悔改與信仰而再作解釋，再作正式的陳述？基督教啓示「一次顯現」的特性能否與現實有關的，能否將特殊的環境帶至啓示的審判之下？「道成肉身」的問題，藉著歷史上具體的個人——耶穌基督居住在人類中間能否成爲本地化的理據，道成肉身在本土文化和民族中如何見證基督教的福音？創造與救贖之間、自然與恩典之間的辯證關係，如何在文化中透過重新陳述成爲基督教的信息？基督教教義的歷史如何爲本地化原則提供充分的基礎？<sup>3</sup>陳竹安(J. R. Chandran)指出，亞洲的教會是帶有太多的西方基督教色彩，特別是教會的神學中，這種現象更是明顯，如亞洲的大學和神學院皆是以歐美的神學院爲藍本而加以模仿，本地化神學理論的著作發展緩慢，這或許由於基督教傳道組織的歷史背景使亞洲的教會如此的依賴西方。陳竹安建議，亞洲的基督教神學教應該有實驗的自由，不用害怕變成離開西方神學的傳統，雖然容易陷入混合主義(Syncretism)的陷阱，但不應因此害怕和顧忌，應當尋求有效傳達福音的關懷。陳氏強調，「本地化」並不是一種「傳道」的技術，而是一種對上帝道成肉身之必須見證，甚至「必須對那些亞洲宗教的重新詮

<sup>1</sup> 邢福增：《香港基督教史研究討論》（香港：建道神學院，2004），頁173-174。

<sup>2</sup> 例如《燈塔》、《青年歸主》都是以直接以文字方式傳道的宗教雜誌。

<sup>3</sup> 陳竹安(J. R. Chandran)著，石治平譯：〈如何使基督教神學在亞洲本地化〉（《景風》3期(1959.9)，頁10-11。

釋中的人文主義力量予以加強」，「把它們全部帶到基督教信仰對人，對社會，以及對教會之審判之下。唯有這樣，本地化才會把屬於人類的語言限制和令人反感的因素除去，但與此同時，本地化也將會加強那屬於耶穌基督的十字架與復活的，以及祂對教會與世界所宣稱的統治王權之挑戰」。<sup>4</sup>

早在 1954 年，國際傳道議會(International Missionary Council)已經在斯里蘭卡、印度、緬甸、日本和香港各地成立研究機構，調查各地的宗教情況，「基督教中國宗教研究社」在 1957 年初開展了對香港宗教狀況的調查。調查發現，具影響力的華人學者在香港大學和新成立的大專院校致力誘發學生對中國文化的興趣，他們相信同時是基督教徒也可是儒家學者；也有很多道教和混合性的宗教組織(Syncretistic societies)。<sup>5</sup>1957 年 4 月在印度馬德拉斯菊(Madras)舉行的普世基督教議會(World Council of Churches)也探討各地進行研究的狀況，上帝之道和人的各種信仰的關係，<sup>6</sup>瞭解當地社會、文化、宗教狀況，思考利用什麼神學觀念和如何將這些觀念應用到當地的處境是當時基督教必須面對的實際問題。

早期的《道風》在王景慶主導下一直從事耶佛的比較，<sup>7</sup>《道風》亦自 18 期(1968.8.31)起一改以往的作風，「為每一宗教作一疏導工作，專介紹各宗教之長處，以為各宗教間之瞭解，從瞭解中建立友誼的感情」，「用愛心化除人與人間的敵視態度」，「共同實現天國在地上的願望」。<sup>8</sup>《道風》聲稱只會在其他宗教中為耶穌真理作見證，宣揚絕不以「祇有基督教才有真理」為其立場，並相信「其他宗教中必有許多優良的理論、思想」值得學習和研究；這種學習動機「不是蓄意要作為『破壞』他教的武器，而是增進我們自己信仰的水準，提高對真理更清楚的認識」，並透過文字証道、交談(dialogue)、交換信仰的獨特心得和經驗，聯絡

<sup>4</sup> 陳竹安(J. R. Chandran)著，石治平譯：〈如何使基督教神學在亞洲本地化〉《景風》3 期(1959.9)，頁 12-15。

<sup>5</sup> *Quarterly Notes on Christianity and Chinese Religion*, Series 1, no.1 (March 1957), 1-2.

<sup>6</sup> "The Madras Consultation 1-4 April 1957," in *Quarterly Notes on Christianity and Chinese Religion*, Series 1, no.1 (March 1957), 2-4.

<sup>7</sup> 參《道風》15-17 期(1962.1.15-1967.6.1)有關文章。

<sup>8</sup> 〈編後記〉《道風》18 期(1968.8.31)，頁 39。



宗教徒爲人類謀幸福和平。<sup>9</sup>

來論觀察和留意 1960 年代基督教神學在香港的發展，它指出，「近數年來，港台開明的基督教人士似乎一致的又共同注視這一目標，也可以說有此同一的需要」，就是要建立中國的神學，例如謝扶雅發表本色神學的理論，《基督教周報》常發表有關本色教會的問題，台灣的《信仰與生活》及《基督教論壇》等亦有相關話題的討論，香港的《景風》和《道風》，霍玟領導的《宗教友誼社》，中華基督教會、信義會、聖公會在觀念、活動和崇拜漸趨向適應地區的社會需要，並顧及中國傳統的文化，「其中有些是見諸討論而行動的，有些在觀察中而又作準備的，但是無論如何，都是一股『建立中國神學』的浪潮」。<sup>10</sup> 基督教中國宗教文化研究社屢次舉辦學術講座，「如封(尚禮)的『中國教會與中國文化』，霍(玟)氏的『論本色神學』等，均有中英文刊出，分寄港、台、東南亞、及歐美各地，在約一二千份以上」，「像這一類系統性的文稿，內容與結構的融貫性與啓發性，可能是五十年來的首次」。<sup>11</sup>

在 1950-60 年代部份從事研究基督教與文化關係的基督教知識分子是否受到外圍的基督教宣教理論——「反省宣教與文化關係」的影響，兩者究竟是因果關係還是偶然在同一時空發生？筆者觀察，前者的可能性較大，因爲亞洲的殖民地獨立政治運動帶動了當地人民重新發掘自身民族和文化根源的運動，處身在亞洲的傳教士和當地信徒思考如何將基督教信仰植根在自己文化中，又如何與傳統和具影響力的本土宗教相處，是他們面對和必須處理的現實問題。由這種現象產生的各種神學反省課題包括了啓示、道成肉身、混合主義等在香港的基督教雜誌的討論中反映出來，它們甚至是謝扶雅與基督教知識分子討論的課題。

不過，筆者需要指出，華人知識分子在 1950-60 年代香港雜誌的論述也間接推動基督教與傳統文化和宗教的關係，基督徒知識份子甚至從中得到啓蒙，這是

<sup>9</sup> 〈編後記〉《道風》19 期(1968.12.1)，頁 42-43。

<sup>10</sup> 來論：〈「中國的神學」之醒覺〉《景風》24 期(1970.春)，頁 74-75。

<sup>11</sup> 來論：〈「中國的神學」之醒覺〉《景風》24 期(1970.春)，頁 75。

不可忽視的因素。賈保羅(D. P. Kramers)指出，牟宗三提出人文教/儒教運動對中國文化和世界文化發展能作出貢獻，正是將宗教和現代處境扯上關係的行動。<sup>12</sup>四個月後，即1958年初牟宗三、徐復觀、張君勱、唐君毅的〈為中國文化敬告世界人士宣言〉宣佈中國儒家思想和宗教精神能對中國文化和現代世界文化作出貢獻，他們指出，「中國文化問題，有其世界的重要性」，「中國問題早已化為世界的問題」，更指出，世界「問題之解決，實係於我們對中國文化之過去現在與將來有真實的認識。如果中國文化不被了解，中國文化沒有將來，則這四分之一的人類生命與精神，則得不到正當的寄托和安頓；此不僅將招來全人類的現實上的共同禍害，而且全人類之共同良心的負擔將永遠無法解除」。<sup>13</sup>這種論調，成為推動基督教知識份子研究基督教與中國文化關係的間接動力。賈保羅稍後將宣言翻譯成英文，流通到英語世界的讀者，<sup>14</sup>更聯絡在香港華洋教牧領袖在道風山討論這宣言。<sup>15</sup>稍後，賈保羅也將牟宗三〈作為宗教的儒教〉一文<sup>16</sup>翻譯成英文，<sup>17</sup>邀請在香港華洋教牧領袖在道風山討論這篇對基督教具有影響力的文章。<sup>18</sup>

## 8.2 謝扶雅與基督教知識份子

此部份集中處理在離散處境下的謝扶雅在基督教羣體內對基督教知識份子以儒家人文思想詮釋基督教的觀點的評論；對基督教知識份子以基督教觀點詮釋「孝道」的評論；對基督教知識份子就「道成肉身」的理解而作的討論；勾畫別人對謝氏「中華基督教」的評論。讀者需要留意，聽眾不再是新儒家知識份子而

<sup>12</sup> D. P. Kramers, "Chinese Voices on the Restoration of a Chinese Faith," in *Quarterly Notes on Christianity and Chinese Religion*, Series 1, no.3 (August 1957), 9.

<sup>13</sup> 牟宗三、徐復觀、張君勱、唐君毅：〈為中國文化敬告世界人士宣言——我們對中國學術研究及中國文化與世界文化前途之共同認識〉（《民主評論》9卷1期(1958.1.1)，頁11-20。

<sup>14</sup> R. P. Kramers tran., "A Manifesto to the World on Behalf of Chinese Culture," in *Quarterly Notes on Christianity and Chinese Religion*, Series 2, no.2 (May 1958), 1-20.

<sup>15</sup> "Christian Faith and Chinese Culture," in *Quarterly Notes on Christianity and Chinese Religion*, Series 2, no.3 (Oct 1957), 1-13.

<sup>16</sup> 參，牟宗三：〈作為宗教的儒教〉《人生》20卷1期(1960.5.16)，頁2-7。

<sup>17</sup> Mou, Tseng-sun, R. P. Kramers tran., "Confucianism as a religion," in *Quarterly Notes on Christianity and Chinese Religion*, Series 4, no.2 (July 1960), 1-12.

<sup>18</sup> See "Are Faith and Culture Identical," in *Quarterly Notes on Christianity and Chinese Religion*, Series 4, no.3 (Oct 1960), 4-10.

是基督教知識分子，他們對以上課題的關懷、理解、討論方向和立場是異於前者，他們雖然與前者一樣擁有共同的信念而結合成群體，但他們是來自不同信仰傳統的個體，表達的意見自屬多元而不一致，卻較能容納對同一信仰議題的不同理解。

### 8.2.1 評論胡簪雲的人文主義

賈保羅代表宗文社到台灣公幹時與胡簪雲相識，賈氏遂邀請胡氏投稿《景風》雜誌。<sup>19</sup>胡氏文章的論點是「上帝與以色列人立約，是歷史上一個最大的假設」，上帝與猶太人「立約」是猶太人想像出來的，也只有猶太人能想得如此透徹，他們相信上帝是人格的(Personal Being)，即不是一種盲目的超自然勢力，是可以與人發生關係的；上帝是道德的(Moral Being)，具有公義和仁愛的德性；整部舊約聖經，就是以色列先知、祭司、詩人和哲學家對於這種假設的細心求證而已，求證的證據就是血淋淋的以色列歷史。<sup>20</sup>胡氏指出，「上帝與以色列人重立新約，而這一次立約是包括全世界人類在內，是歷史上對於真理的一個最大的假設」，「新約」假設上帝是進步的(Progressive)，不是一成不變的；上帝是超道德的(Super moral)，祂愛人類到底，無論人類愛祂不愛；舊約談法，斤斤計較於權利與義務，新約談愛，無所謂權利與義務；耶穌向人展示一個上帝的僕人/人子是怎樣的，祂告訴人可以成為怎樣的東西，人可以與上帝發生怎樣的關係，祂不但大胆假設，同時也自己來給這個假設以證明。<sup>21</sup>胡氏認為，中國基督徒應該有第三個假設，「即是假設中國原來也是與上帝有約的國家，而上帝與人所立的新約，是包括我們中國人在內」，中國民族如以色列一樣能保存數千年獨特文化，正說明了中國人同樣有資格與上帝立約。胡氏甚至相信，「基督教未傳入中國以前，我們有的是中國本的『舊約』，這個『舊約』，上帝也覺得是『很好』的。還有，基督教傳入以後，我們也仍要與上帝訂立中國文的『新約』，單靠歷史上一個猶太人

<sup>19</sup> "Editorial's Notes," in *Quarterly Notes on Christianity and Chinese Religion*, Series 3, no.2 (August 1959), 8.

<sup>20</sup> 胡簪雲：〈舊約與新約〉《景風》3期(1959.9)，頁29。

<sup>21</sup> 胡簪雲：〈舊約與新約〉《景風》3期(1959.9)，頁30。

的耶穌是不夠的，我們今天需要的，是中國無數的耶穌。這個新約，單靠用耶穌的血來簽字，是不夠的，要我們每一個人用自己的血來簽字。耶穌自己希望每一個信徒都是祂自己的化身」。<sup>22</sup>胡氏盼望，「我們準備以自己的血，以中國的『舊約』為根據，以耶穌的『新約』為參考，來與上帝訂立一份關於中國及中國人與上帝的新關係的中國本的新約嗎」？<sup>23</sup>

胡氏寫的〈舊約與新約〉一文被《景風》編者視為一個中國基督徒對中國文化和宗教傳統的忠誠企求，「企圖克服預言宗教與文化傳統之間的對立之願望」；編者解釋，在以西方基督教教義為中心的香港或海外地區的基督教圈子中，很少人自覺地作了這樣的一種企求，很少人認識到這是一個大問題。編者指出，胡氏的〈舊約與新約〉正代表了一種訴求，就是「普世的福音應該與每一地方現存的豐美互相移接，藉以融匯貫通，而不是把各種文化皆歸根於特具猶太氣息的舊約」。<sup>24</sup>而胡氏在〈舊約與新約〉提出的，基督教未傳入中國以前，中國本的「舊約」，上帝也覺得是「很好」的，中國基督徒應「準備以自己的血，以中國的『舊約』為根據，以耶穌的『新約』為參考，來與上帝訂立一份關於中國及中國人與上帝的新關係的中國本的新約」正是這種訴求清楚的表達。<sup>25</sup>

賈保羅稱胡籥雲指的「中國本的新約」為「第三聖約」，是企圖回答「基督教對中國過去的一切之評價如何，以及對中國文化數千年所孕育的極有價值的人文見解之評價如何」？賈氏引述胡氏在《人生》雜誌一篇文章的一段話解釋，大部分在中國的東西傳教士「想把基督教像一把鐵釘一樣，硬釘進中國人的生活中，而不把基督教的種子播入中國的土壤裏面，讓它自然地發芽生長。他們不知道祇有中國人原有的宗教思想的泥土中，自然地發出的東西才有根，即是說，基督教會應該建立在中國原有的宗教思想的基礎之上，才能穩固」。「本此觀點，為什麼連張橫渠先生的『西銘』這樣高尚的宗教思想，這般近似基督教的思想，也

<sup>22</sup> 胡籥雲：〈舊約與新約〉《景風》3期(1959.9)，頁31-32。

<sup>23</sup> 胡籥雲：〈舊約與新約〉《景風》3期(1959.9)，頁32。

<sup>24</sup> 編者：〈「舊約與新約」按頭語〉《景風》3期(1959.9)，頁20。

<sup>25</sup> 胡籥雲：〈舊約與新約〉《景風》3期(1959.9)，頁32。



予以忽視呢？猶太的基督教，既然可以建立在以賽亞，耶利米的思想之上，爲什麼中國的基督教，不可以建立在陸九淵，張橫渠的思想之上呢？」<sup>26</sup>賈氏指出，關於「運用一切地區性的條件」之必要，或術語所稱的交切點，相信沒有傳道人會反對胡先生的見解」。不過，賈氏也指出，胡氏倡議「要用那些『地區性的條件』(人文)來作基督教在中國的基礎」是胡氏自限於其本身文化的看法，視中國基督教可與猶太基督教相提並論，而這種看法在華人知識分子相當普遍，甚至將此看法視爲絕對。<sup>27</sup>賈氏補充，胡氏抓住基督教信息之普遍性和其適接一切文化領域的方式，配合熟識的「成全」理論，於是，耶穌對猶太文化神人關係的「成全」成爲一種典範，耶穌比世上一切聖人、先知及教祖更獨特，「成全」變成了尚未臻善人類文化之極致，是中國文化邁向的方向。<sup>28</sup>

賈氏指出，胡氏的看法「是限於人類的理想與靈感範圍之中，而那種完全不同的上天啓示的特性則毫無形跡」，「倘若人神間的關係真是如此，似乎訂立這樣一種『約』的主動並不在上帝，而是在我們自己」。<sup>29</sup>賈氏引用麥倫寶(Muilenburg)的講詞<sup>30</sup>指出，訂立人神之約的主動者與保守者是上帝，而不是人；聖經的信息並非崇高的假設，而是歷史事實和真實的見証，致使信徒依據信仰而承認舊約是獨特的；舊約仍然是上帝在人類歷史中所表現的真實行爲之信仰文件，福音是歷史的高潮，表達了歷史性的猶太人耶穌不單爲人指示道路，自己就是道路。賈氏以爲，絕不能如儒家學者「把基督教說成『成爲基督的方法』，而只能說『在基督中成爲新人』之道理。這更是何以耶穌在說到『成全』的時候，祂所意指的並不是猶太宗教觀念的極致，而是上帝在舊約歷史中自我啓示的無上行動」。<sup>31</sup>

<sup>26</sup> 賈保羅：〈胡簪雲先生大作閱後感〉《景風》3期(1959.9)，頁34。另參，胡簪雲：〈宗教真理是否「共法」的商榷〉《人生》165期(1957.9.16)，頁7。

<sup>27</sup> R. P. Kramers, "Comments on Mr. Hu's Article," in *Quarterly Notes on Christianity and Chinese Religion*, Series 3, no.2 (August 1959), 12-13.

<sup>28</sup> R. P. Kramers, "Comments on Mr. Hu's Article," in *Quarterly Notes on Christianity and Chinese Religion*, Series 3, no.2 (August 1959), 13.

<sup>29</sup> 賈保羅：〈胡簪雲先生大作閱後感〉《景風》3期(1959.9)，頁37。

<sup>30</sup> 麥倫寶(J. Muilenburg)講，宗文社譯：〈舊約與教會〉《景風》3期(1959.9)，頁20-25。

<sup>31</sup> R. P. Kramers, "Comments on Mr. Hu's Article," in *Quarterly Notes on Christianity and Chinese Religion*, Series 3, no.2 (August 1959), 14.

謝扶雅閱胡簪雲的〈舊約與新約〉和賈保羅對它的評註後感想良多，他指出，「教會必須把耶穌基督沁入到一般中國知識分子的心裏，然後才能透過『中華基督教』而彰顯上帝的榮光」。在謝扶雅眼中，中國知識分子是教會傳道的首要對象，因為中國知識分子所背負的傳統思想「包袱」非常沉重，連內地「洗腦」工作似乎徒勞無功，可見他們是不容易思想改造或改宗的，就以堅持人文主義的林語堂為例，要到花白之年才肯「回歸到基督教的本家」；胡簪雲也如是，他出生在「正統儒家和帶濃厚的禪風的教導環境」，在廣州協和神學院接受的神學訓練，和出至社會後的工作和遭遇，使他凝成了如現今的宗教思想——一種「基督教色彩的中國佛化儒教」，其思想系統是一貫的。<sup>32</sup>

謝扶雅批評基督教傳道的方式未能引領知識分子來到基督面前。謝氏雖然稱讚胡簪雲的文章「頗適合於中國知識份子的脾胃」，其「介紹基督教於中國知識界的功勞確是未許氓滅的」，不過，謝氏同樣指出，「問題就在這裏：我們對中國知識分子講道或文學傳道，應該怎樣才最適合宜」？謝氏引林語堂和胡簪雲為例指出，前者「每在禮拜堂裏聽牧師的講道，總是，味同嚼蠟。然而另一方面，像胡先生那種傳道文學，顯然未必即能引帶人入到真正的基督教領域裏。耶穌說得好：進天國的門是窄的，通到那裏這條路是狹小的」。<sup>33</sup>謝氏的批評開始嚴厲了，謝扶雅指出，「胡先生期待中國產生無數無數的耶穌，這當然根據著中國傳統信念的『人人皆可為堯舜』，而作同樣的類推。另一方面，他這個見解又是基於只認耶穌為人性的，歷史的『耶穌』。他未嘗不知道耶穌基督實是道成肉身的『神人』(God-man)，而不是中國所謂的『聖人』。這兩者本質上截然不同」。謝氏解釋，「大乘佛教也曉示人人可以成佛，因世人無不同具阿賴耶識。西洋思想中固亦具有類似乎此的學派，但他們都正視『天然惡』和『人爲惡』的問題，而中國儒道兩家則皆高調人性本善。釋迦牟尼生，老，病，死四大苦惡之說傳入中國後，中國知識分子視為小乘——只適合於印度人之用，而轉喜後起的龍樹馬鳴，遂大

<sup>32</sup> 謝扶雅：〈舊約與教會(續)〉《景風》4期(1960.8)，頁40。

<sup>33</sup> 謝扶雅：〈舊約與教會(續)〉《景風》4期(1960.8)，頁41。

宏大乘佛教於中土，並促成宋明理學」。<sup>34</sup>謝扶雅批評的，是儒道過去只選取大乘佛教對人性的樂觀觀念，忽視小乘佛教指出人性的限制。

謝扶雅補充，「中國基本思想中還有一點跟基督教『永恆』觀念不能相容的，就是孔子說過的『逝者如斯夫，不舍晝夜』(論語第五子罕篇)。莊子鼓吹相對論，把『道』弄成可大可小，非有非無。後來中國佛教徒就把『涅槃』解釋為非空非有的中道，這便成了佛化的儒教。胡文中的『上帝不是不可變的』，就是深受了這種佛化的儒教的潛在影響。其實胡先生一定知道永恆的上帝；不過他會用中國式的辯証來說上帝也是不變也是變便了。王陽明講過：『無善無惡心之體，有善有惡心之用』。今日胡先生必將說：『不變者上帝之體，變者上帝之用』。這句話，中國高級知識份子似乎很聽得進去」。<sup>35</sup>謝氏指出，過去歷史上出現的例子可作為警惕，「魏晉時代虛無思想統行，中國知識份子多採外來佛教詞語以闡釋老莊。後來固有的道家還受佛教的暗示而演成道『教』。五十年前的康有為企圖把孔子升為教主，作為中國的彌賽亞。這與其說他繼承漢代讖緯家的思想，毋寧說他強烈地蒙受基督教的影響所致」。謝氏解釋，道家由學說演變成宗教和孔子被升為教主的企圖都是受到外來宗教的啓蒙，連「目下中國民族及文化遭逢著空前的厄運，我國有志之士，一方面非把祖國文化及精神遺產加強光大不可，另一方面，主觀上的宗教情緒(即尋求得救的熱情)異常熾烈而高張；其結果，新儒教的普遍要求，自固其所」。但謝氏強調，「新儒教當然不是基督教」，他「倡導的中華基督教也不是這種新儒教」。<sup>36</sup>

謝扶雅提出他對三位一體教義「中華化」的解釋，「聖父是上帝的體，聖靈是上帝的用，而耶穌基督則是上帝的亦體亦用」，並自視其對三位一體教義的解釋較胡籙雲上帝可變說略進一籌。不過，謝氏補充，「這種中國語調的所謂亦體亦用，即體即用，非體非用的文學把戲，究竟意味著什麼，置人於可解不可解之

<sup>34</sup> 謝扶雅：〈舊約與教會(續)〉《景風》4期(1960.8)，頁41。

<sup>35</sup> 謝扶雅：〈舊約與教會(續)〉《景風》4期(1960.8)，頁41。

<sup>36</sup> 謝扶雅：〈舊約與教會(續)〉《景風》4期(1960.8)，頁41-42。

間，可見說話和傳道之難了」。<sup>37</sup>謝氏指出，中國傳統文化觀念並不能完全解釋基督教的思想 and 信仰，他解釋，「通常中國人都信為一些好人在死後皆成為神，普通人死了就是鬼，惡人死了便是惡鬼」，耶穌當然不是被釘十字架死後復活升天而始成為神，「祂是由神而人，是神的化身，所謂道成肉身。但這道成肉身的真理，又確不易對中國人講：因為這絕不是中國所說的『投胎』」。謝氏提醒，「傳道人應多研讀使徒保羅的書信，在其中，保羅總是連稱『耶穌基督』或『基督耶穌』，這是出乎保羅深切體驗之談，為我們所最宜學習，效法」。謝扶雅強調，「中國不可能有千千萬萬的耶穌，不可能有許許多多的上帝，但中國確實需要無數無數的聖保羅，聖彼得，或聖司提反……，雖然摹本終還是摹本，原來的真本還是真本」。<sup>38</sup>謝扶雅不忘推銷他的「中華基督教神學」，他指出，「今後在中國辦神學院，課程中必須設置『中國哲學及宗教史』一門，而且至少要有六個學分。(即每星期講授三小時，一學年課)。另設『中國經學』一門，四學分」。<sup>39</sup>

### 8.2.2 關於「中華基督教」

賈保羅指出，中國教會的本色化問題仍然離不開「三自」(自立、自養、自傳)的程式，雖然有跡象顯示華人和西方教會逐漸超越這個程式，但其影響力仍然存在，至少在內地的教會無論是自願或強迫都實現了前兩者，教會不再受西洋傳教士的管治，不再受外國差會的經濟操控。剩下的「自傳」仍然是一個重要的問題，因為傳播福音信息除了考慮福音內容的正統性外，更要考慮福音信息傳播給非基督教環境時的相關性。<sup>40</sup>賈保羅指出，謝扶雅在《人生》雜誌以「中華基督教」為題發表一連串的文章正好關注這個問題，謝氏更是那些願意分享其觀念和假設的少數基督徒之一，謝氏強調基督教的「成全」觀念可以將基督教價值滲透到非基督教徒的思想裡，禪宗的華化佈教方式使它反過來影響儒家思想正是

<sup>37</sup> 謝扶雅：〈舊約與教會(續)〉，《景風》4期(1960.8)，頁42。

<sup>38</sup> 謝扶雅：〈舊約與教會(續)〉，《景風》4期(1960.8)，頁42。

<sup>39</sup> 謝扶雅：〈舊約與教會(續)〉，《景風》4期(1960.8)，頁42-43。

<sup>40</sup> R. P. Kramers, "Chinese Christianity," in *Quarterly Notes on Christianity and Chinese Religion*, Series 3, no.3/4 (Dec 1959), 1-2.



一例。賈氏引述謝氏指出，中國傳統思想已由多神論漸演變成孔子的倫理，後又與佛教思想接觸變成接近宗教的醒覺，雖亦接近基督教，但這種宗教醒覺仍然淺薄。賈氏引述謝氏立場，中華基督教先要肯定中國固有的忠(盡己)和恕(推己)觀念，這個「盡己」是可與超越現實的真實溝通，祂是這個「己」的根源，也是這「己」的型式，效忠和倣效祂是人的本分。謝氏的另一「成全」觀念是不要否定中國人拜祖先和拜天地，相反，要教導中國人拜上帝，讓上帝管理和指導人內在心靈，使人聯繫於上帝，有如父與子的關係。賈氏引述謝氏解釋，雖然「成全」觀念不會在中國思想和文化發見，但它跟中國思想絕無衝突之處，而且還可以使中國思想更加充實飽滿而有力量。<sup>41</sup>

賈保羅指出，根據謝扶雅的理解，「中華基督教」是「原始的耶穌基督的宗教，在中國土壤上，生了根而長成了樹，開了花結了果的產品」，「中華基督教」沒有植根於中國土壤的原因是由於缺少中華基督教神樂(學)、中華基督教制度、真正中國基督徒。賈氏不滿意謝氏結合這些原因的次序，特別是第三點，賈氏指出，正因為在內地知名的基督教領袖向政府叩頭，也沒有出現為基督而犧牲的殉道者，因而得出沒有真正中國基督徒而使基督教沒有植根中國的結論是表面的。<sup>42</sup>賈保羅指出，謝氏推動的中華基督教「不是意味著把基督教跟中國文化妥協調和，更不是說耶穌的教訓都跟中國聖賢教訓相同或相通」，也不如另一基督教作家(胡簪雲)所說「在做好一個基督徒之先，他必須先做好一個中國人」，相反，「只有做好了一個基督徒，他才可以成為一個好的中國人」。賈保羅指出，謝氏引耶穌為例，說明祂不是來廢掉律法，而是要成全它，這是耶穌的智慧，同樣，華人基督徒不應破壞中國文化而應成全它；謝氏視基督教是彌補人間缺陷的靈丹。<sup>43</sup>賈保羅指出，謝氏向那些追求東西文化結合的人指出，佛教在中國的稍後

<sup>41</sup> R. P. Kramers, "Chinese Christianity," in *Quarterly Notes on Christianity and Chinese Religion*, Series 3, no.3/4 (Dec 1959), 2.

<sup>42</sup> R. P. Kramers, "Chinese Christianity," in *Quarterly Notes on Christianity and Chinese Religion*, Series 3, no.3/4 (Dec 1959), 2-3.

<sup>43</sup> R. P. Kramers, "Chinese Christianity," in *Quarterly Notes on Christianity and Chinese Religion*, Series 3, no.3/4 (Dec 1959), 3.

發展已染有道教思想而失卻原初的努力，同樣，基督教不應遷就和適應中國文化，而是要豐富和革新中國文化；謝氏強調，到達羅馬之路很多，但到羅馬之路並不是到耶路撒冷之路，基督徒的責任就是要成全中國文化的缺陷。賈保羅指出，謝氏的「成全」是有兩個實踐的方向，一是理性，為古舊的教義注入新意義，二是為道德和政治哲學理想付諸實現，因為道德和政治哲學在歷史的實踐上的現實和理想相距甚遠。<sup>44</sup>

賈保羅指出，謝扶雅強調，基督教信仰中的三種力量是華人缺欠的，一是對深藏生命意義裡的使命的委身，二是對美善宇宙大靈的呼召的服從，三是無條件的愛。<sup>45</sup>賈保羅指出，謝扶雅推介其「成全」理論後，開始提及其「中華基督教」神學，謝氏提出上帝是獨一的，但上帝觀可以有多种；神學只是較有精密系統陳述上帝觀，不同時代、哲學和文化環境產生不同的上帝觀；基督教的神學是藉新舊兩部聖經的啓示，尤其是藉耶穌本人的啓示，用中國人的觀點解釋這基本真理就是「中華基督教」神學，並且必須有別於西方基督教的神學。賈保羅指出，謝氏深切相信上帝也對中華民族有部份的啓示，先民最初信仰「上帝」和尊「天」人抵與基督教上帝多少膾合，這種純樸信仰後來淪落為巫祝卜筮的迷信和神話，是因為缺少先知和神學家。賈保羅並不同意謝氏的解釋，賈氏指出，公元前6至公元前2世紀(春秋戰國至秦朝)的中國是沒有宗教復興的啓蒙時代，謝氏雖然很少關注儒家的理性倫理系統中「天」的觀念，但謝氏卻指出儒家系統中的不可知論並不代表儒家思想在廣義上不是一個宗教，最少它有一些與佛教和基督教共同的宗教特質。賈氏補充，能團結三教的是其非物質主義，他們真正的敵人是物質主義——共產主義，因為唯物主義沒有什麼可以成全。<sup>46</sup>

賈保羅指出，謝扶雅相信中華民族對基督教神學有貢獻的特點，例如從品德

<sup>44</sup> R. P. Kramers, "Chinese Christianity," in *Quarterly Notes on Christianity and Chinese Religion*, Series 3, no.3/4 (Dec 1959), 3.

<sup>45</sup> R. P. Kramers, "Chinese Christianity," in *Quarterly Notes on Christianity and Chinese Religion*, Series 3, no.3/4 (Dec 1959), 3.

<sup>46</sup> R. P. Kramers, "Chinese Christianity," in *Quarterly Notes on Christianity and Chinese Religion*, Series 3, no.3/4 (Dec 1959), 4.

方面闡明神的特質，宣揚耶穌基督的崇高道德行為而使基督教成為充分的「倫理宗教」；中華基督教除了接受三位一體觀念，表彰耶穌是由神而人外，更需要宣揚祂是人子，在其言行上完全表達上帝的面容，因為華人十分熟悉人而神觀念。<sup>47</sup>賈保羅指出，謝氏提出基督教必須成全中國的人文主義，因為弱(溺)者不能自救；謝氏將原罪等同物質和客觀世界以對抗靈性，現實的罪性人生和靈性大源的復合必須依賴聖靈，而這種靈性與罪性的對抗性，人可以推論宇宙中屬靈的「天父」，使傳統的人與天關係由自然轉進為超自然。實踐方面，賈保羅指出，謝氏提出在中國特定處境下，人神的正常關係可透過「孝」觀念得以說明，就是人對屬靈的「父」完全順服，這種中國固有的、自然的天倫秩序，較正統基督教對神的義務——順服神更為優勝，因為「孝」道是自明和無條件的，「為孝道而孝道」的觀念可為神學中的「子道」產生創造性。<sup>48</sup>

關於中華基督教制度方面，謝扶雅以為其體制是基督的、中國的、民主的；形式方面，原則是質樸的美及中和的情；儀式上，盡可能採取中國原有的祭祀儀式。謝氏認為，基督教教義中的原罪與本罪，可以補充荀子的性惡論。謝氏要強調中華基督教，為的是要示範中外精神文化的良好結合，而為世界大同人類共同福祉的一大促進。<sup>49</sup>

賈保羅相信謝氏「中華基督教」是一個很好的起點討論本色化問題，特別是謝氏關聯於基督教信息與當地環境的神學進路。畢浮(Pierce Beaver)在遠東旅行觀察所得，「各處的基督教都完全是外國作風」，如韓國的教會似乎完全不關心韓國的文化傳統，日本基督教知識分子可稱為基督教的經典學者，基督教圈中存在著很強烈的排外態度，對混合主義有很大的顧忌，畢浮提出「道成肉身」和「救贖」的精神，前者是使當地一切善良的傳統成形，後者是不單使文化下人的心靈

<sup>47</sup> R. P. Kramers, "Chinese Christianity," in *Quarterly Notes on Christianity and Chinese Religion*, Series 3, no.3/4 (Dec 1959), 4.

<sup>48</sup> R. P. Kramers, "Chinese Christianity," in *Quarterly Notes on Christianity and Chinese Religion*, Series 3, no.3/4 (Dec 1959), 4.

<sup>49</sup> 本社：〈關於「中華基督教」〉《景風》4期(1960.8)，頁3。此部分是 R. P. Kramer 的英文本沒有的內容，不過卻記載在中譯本。

被帶到基督面前，更讓他們拋棄自我，愛真理以至於認識他們自己的有限，向上帝作謙卑的祈求，懺悔償還贖他們的過失。畢浮補充，基督教今天仍然畏懼「耶穌會」(Jesuit)任何形式的調適(Adaptation)，也有一些人覺得在東南亞的華人少數族群的基督徒有很多是為逃避他們自己文化的危機而以基督教為家的。<sup>50</sup>畢浮評論謝扶雅的中華基督教神學時指出，謝氏強調基督教和其他宗教倫理上的平等，還不如中國神學家韋卓民所提倡的路線深刻，而韋氏視基督教對中國傳統文化的關係為對儒學五種基本道德(仁義禮智信)的生動關係，卻從來沒有被注意。畢浮對謝氏強調的父親形象之價值頗懷疑，因為父系家族形象有很大的局限性，不過，若結合「父和母」形象及包括「孝」一切的倫理關係，強調家庭團結和延續，推廣紀念先祖聖賢，重視上帝-創造主與人-創造物的關係是對創造中華基督教有很大的可能性，因為自然、靈魂或超自然秩序在中國思想內沒有明顯的分別，人沒有被視為在自然之上和與世界分開及成為開發者，其對現今世界的不和諧、對核戰滅絕的恐懼、對濫用技術知識的偏好，對世界秩序的安定和平渴求能透過基督產生「復和」的關係。<sup>51</sup>

論及本色化，鄔賢立(H. Wyder)指出，宗教改革運動使基督教在歐洲成為本地化的宗教，故此，他相信，路德和達爾文提出的要比謝扶雅接近得多。但是，何世明指出，「代表西方文化的羅馬，只是到基督聖城耶路撒冷的一條道路。但是，為什麼從耶路撒冷到中國就不應該為中國人而有直接的道路呢？這條道路必然是通過中國文化到上帝的道路」，「這些不同的道路是應該嘗試的」。石治平指出，中國教會必須成為適合中國民族的傳教工具，但華人也要忠于自己的背景，了解自己民族的風俗和傳統。李兆強指出，教會同時是普世和民族性的，教會需要適應各地情形，但不可忽略本色化的缺點，就是「因為所謂適應，使基督信仰的一些重要部分，不能表現出來」，「中國知識分子和教會生活之間是有分離的」，需要一方面強調基督啓示的獨一性，一方面調整中國傳統遺教，以合於基督教應

<sup>50</sup> 畢浮：〈論「中華基督教」〉《景風》4期(1960.8)，頁3-5。

<sup>51</sup> Pierce Beaver, "Comment on 'Chinese Christianity'," in *Quarterly Notes on Christianity and Chinese Religion*, Series 3, no.3/4 (Dec 1959), 7-8.



用。<sup>52</sup>艾格美(G. Reichelt)指出，基督教的外來性(foreignness)乃其普遍特色之一部分，這是不能避免的，但應該力求減少到最基本的程度，同時，傳教士和中國牧師應該熟諳他們自己教會及文化的歷史，其對基督教在華歷史的興趣可以減少一些基督教的外來性。芮陶菴(A.T. Roy)指出，強調「和諧」雖屬好事，但可能產生不愉快的結果，像陳立夫把「和諧」一詞用於政治以提倡一黨政治，與現代共產主義者所提倡的沒有什麼分別，問題是如何維持和諧的理想而又保護少數人的權利，與社會改進的原理相關連。何世明補足，中國人以「天」為一切事物創造的力量，他們對這概念非常熟悉，書經曾說天為父，地為母，中國人自己的概念可用為傳遞萬世之神的信息，如中國「仁」的概念基本上包含了孝悌，則可利用基督最大的誠命表現孝悌的原泉為天父。畢浮指出，教會應該做的「乃是給以其本地之基督徒更大的信心，讓他們有更大的自由，表達他們的信仰」。<sup>53</sup>

### 8.2.3 《從基督教看中國孝道》的評論

何世明的《從基督教看中國孝道》(1963年)一書出版後，引起了從事研究基督教和中國文化學者的討論，討論反映了他們對此問題不同的立場，但都稱讚這著作是「值得鼓勵的嘗試」。彭習庸指出，何氏著作「不是貿然以自己基督徒的身分量度中國思想，這種態度是值得稱讚的」，讀者可以從何氏研究中國文化和思想幫助自己對基督教有更深的認識和了解。<sup>54</sup>賈保羅指出，「這本書不單是『孝』的歷史研究，並且它試圖尋求一個基督徒對『孝』的解釋」；賈氏補充，「孝」的傳統動力並不是因為是「中國的」而重要，乃是因為它在本質上對全人類都有價值，是研究人性的真義。<sup>55</sup>賈氏強調，何氏「清晰地說明孝道的特徵，它的優點如缺點；他更想表明『孝道』這深奧的人類意識可能便正是上帝賜給中國人的智

<sup>52</sup> 〈討論〉《景風》4期(1960.8)，頁6-8。

<sup>53</sup> 〈討論〉《景風》4期(1960.8)，頁8-10。

<sup>54</sup> 彭習庸：〈中西文化的匯通——何世明牧師著：「從基督教看中國孝道」讀後〉《景風》7期(1964.4)，頁51-52。

<sup>55</sup> 賈保羅：〈漫筆孝道——何世明牧師：「從基督教看中國孝道」讀後〉《景風》7期(1964.4)，頁48。

慧，使他們能夠藉福音而明白『孝』的真義，因為『孝』本身並不是一個絕對的標準」。賈氏解釋，「我們一定要問：『孝』到底是誰給我們的？就是這個對『孝』的本源底認識使我們看到『孝』的正確意義和正確的價值。只有這樣，『孝』才不會像一條死板板的原則一樣被奴隸性地服從，也不會像一條過時的教條一樣被完全拒納，而『孝』最後會被認為是上帝的子民而不是奴隸去服侍祂的道路。換句話說，人服從上帝的原動力是祂那無條件的愛，因為上帝就是慈愛的父！」！

56

胡簪雲用園藝學的選枝、裁枝、選坵、裁坵評價何氏的著作，胡氏指出，何氏「對於選坵、裁坵的工作，做得異常圓滿。中國文化是一種浩如煙海的大叢林，想在其中找出一株可以把基督真道接駁上去的優良的坵木，真是難之又難。何牧師目光如炬，看中了儒家的孝道，可說是選擇得非常之對」，因為孝道除了是中國人普遍接受的教訓外，「孝道又與基督所教盡心盡性以愛天父及愛人如己的教訓非常近似」；何氏「對於儒家孝道的利弊，剖析入微」。<sup>57</sup>胡氏指出，何氏也注意到選枝和裁枝工作，著眼於「道」與「器」之分，著眼於基督教信仰與西方文化之分，且奉基督為最高標準，用「父慈子孝，兄友弟恭」八字來統括基督之道，尤為可圈可點。胡氏批評，何氏在接駁技術上「犯了很大的錯誤」而可能產生兩種惡果，一是將附有另一坵木(例如希伯來文化，西洋文化)所生長出來的劣枝，或附有為另一坵木的劣根性所滲透的變質枝把優良的枝擠死，二是那株新坵木對嫩芽和短枝容易接受，但對一大枝原枝很難接受，最終接不活。<sup>58</sup>

胡簪雲指出，「如果中國人不接受我們所傳的，我們先要自省我們所傳的有什麼使人難以接受之處。如果基督教與中國文化格格不入，我們應先查察基督教有甚麼應修削的地方；這才合乎耶穌先去你目中的樑木及中國聖賢反求諸己之道」。胡氏解釋，「現在的基督教」是一個希伯來文化，希臘文化，羅馬文化，北

<sup>56</sup> 賈保羅：〈漫筆孝道——何世明牧師〉：「從基督教看中國孝道」讀後〉《景風》7期(1964.4)，頁50。

<sup>57</sup> 胡簪雲：〈「從基督教看中國孝道」讀後感〉《展望》83/84期(1963.12)，頁11-12。

<sup>58</sup> 胡簪雲：〈「從基督教看中國孝道」讀後感〉《展望》83/84期(1963.12)，頁12。

歐野蠻民族的風習，歐洲中世紀封建社會的思想，十多個世紀以來神學和宗派匯集的「鹹海」，必須要用超乎各民族和文化的基督作衡量和選擇的標準，這是一件非常艱巨的工作。胡氏提出，聖經也應該受「道」——基督的衡量，因為它只不過是載道之器，它不是每句都有同等的價值，三位一體的信仰也是如此。胡氏解釋，基督教的基本信仰就是「我們信基督在十字架上所表彰的順服至死及捨己為人的道，就是天父自創世以來所想詔示世人的『道』，故耶穌是上帝之道的化身，是心靈上肖乎天父的上帝之子」；胡氏甚至主張，我們「要用基督來衡量萬事，甚至包括對天父，對聖靈的信仰在內」。<sup>59</sup>

胡簪雲指出，「中國人應向基督教學習的地方固然是很多，但基督教應向中國人學習的地方也有不少。單就孝道而論，中國人應向基督教學習。誠如何牧師所指出，是孝的對象的提高。吾人應學效基督，以完全的天父為孝的對象，而不應以未盡完美的人父為孝的對象。至於效法基督怎樣盡孝，那就好像有許多基督徒都要向中國人學習。孝不是崇拜，順不是盲從，孝是善繼人之志，善述人之事，完成父母未了的善願，而成為心志上酷肖其父母之肖子」。<sup>60</sup>胡氏批評，一般的基督徒只懂得對上帝、基督、甚至聖母的崇拜以獲得赦罪之恩，享受來生的福樂者多，篤行實踐基督十字架之路者少；只知孝於人父而不知孝於天父，是中國孝道與基督之距離，只知崇拜天父而不知道對天父盡孝，只知崇拜基督，而不知效法基督之為人為子，則是現在許多基督徒與基督的距離」。<sup>61</sup>

謝扶雅指出，何世明的著作旨趣是想使中國人明白基督教不是甚麼「洋教」，適合中國倫常道德觀念的一種宗教；基督教的特殊信仰能裨助及成全中國文化，孝道可充任基督教信仰與中國文化之橋樑。謝氏稱讚何氏「從中國固有的倫理去闡釋基督教信仰，而乾脆地拿『父慈子孝兄友弟恭』八字謂可盡括基督教正統信仰而無餘。在一些保守的基督徒看來，何牧師這種論斷，可謂極其自由，甚至相

<sup>59</sup> 胡簪雲：〈「從基督教看中國孝道」讀後感〉《展望》83/84期(1963.12)，頁13,14。

<sup>60</sup> 胡簪雲：〈「從基督教看中國孝道」讀後感〉《展望》83/84期(1963.12)，頁14。

<sup>61</sup> 胡簪雲：〈「從基督教看中國孝道」讀後感〉《展望》83/84期(1963.12)，頁14。

當大胆」。<sup>62</sup>謝氏盛讚何氏的論點：「原來中國之孝道乃只言孝於人而不言孝於天，基督教之孝道，則既言孝於人，但更言孝於天」，這種觀點「可開展人本的孝道，進而至於神本的孝道，則一方面，中國固有文化中所沾孝道的流弊，可得以汰除，則一方面，中國文化所抱政教學術及宗教信仰的理想，可因基督教孝道而大見發揚」。<sup>63</sup>

謝扶雅盛讚之餘，也從熟悉中國文化本質的學人和基督教的傳統提出批評。謝氏指出，謝幼偉「雖強調中國文化中的『孝』之重要性，却不曾將它深入至『孝於孝』。事實上，中國人的孝道只展至忠於朝廷，勤於職守，以至『嚴父而配天』，然而絕無『孝於孝』的純粹理念。中國民族信仰中的『天』或『上帝』，是具有『好生之德』或『仁心』，而沒有『孝』的屬性。所以，一般對中國文化有深刻研究的學人，大致承認中國文化的本質是仁道。他們以為『孝』不過是仁之某一方面的表現，而非仁之全部或根源。孝誠有流弊，而仁則等於至善。絕無流弊可言」，謝氏鼓勵何氏應參考牟宗三《中國哲學的特質》。<sup>64</sup>謝氏指出，「基督教中上帝與耶穌基督的父子關係，只在位格上有這種名義之分，而在本質上則同是真神，一而非二」；「『正名』在中國文化中是一個大原則，故父非子，子非父，父不得用『孝』，子不得用『慈』。基督教中聖父聖子的體性固然完全同一」，「人的終極目的應與天父的獨生子般，與上帝合而為一。而這是絕不可能期待之於血氣的祖宗子孫關係。即孝經所說的『嚴父配天』，亦不同於神人合一」。<sup>65</sup>

謝扶雅補充，中國哲學中所謂的人天合一是由原始時期「擬人神」(Anthropomorphic God)的信仰演化為半藝術半倫理的美化德化的信念，而遂軼出了嚴格意義的宗教信仰範圍，所以，「中國書籍中的天道、天理，其觀念與基督

<sup>62</sup> 謝扶雅：〈基督教與中國倫理——讀何著「從基督教看中國孝道」書後……〉《展望》87期(1964.3)，頁12-13。

<sup>63</sup> 謝扶雅：〈基督教與中國倫理——讀何著「從基督教看中國孝道」書後……〉《展望》87期(1964.3)，頁13。

<sup>64</sup> 謝扶雅：〈基督教與中國倫理——讀何著「從基督教看中國孝道」書後……〉《展望》87期(1964.3)，頁13。

<sup>65</sup> 謝扶雅：〈基督教與中國倫理——讀何著「從基督教看中國孝道」書後……〉《展望》87期(1964.3)，頁28。



教的『人格神』(Personal God)迥乎不同；天道天理是『非人格的』(Impersonal)，基督教的人格神當然不帶有血氣的人性。謝扶雅指出，上帝純乎是靈，「祂一度化身，取了血肉和人性，只爲了要完成救贖人類的偉大聖功。而耶穌當時的順服天父旨意，與中國倫常中的孝親報恩觀念殊不相侔。至於世人對上帝的態度，雖然聖多默(阿奎那)在他神學總論中亦論到『孝順的畏懼』；不過基督教的三種聖德，我們都知道是信、望、愛，而如使徒所說明的，『其中最大的是愛』。可見孝在基督教中雖列爲十誡之一，但總不能與『愛』同論」。<sup>66</sup>謝扶雅藉此提出，「人類之得救，惟藉耶穌基督，靠上帝的恩。同樣，如欲拯救中國民族，振興中國文化，亦非賴此不可。無知而脆弱的人生，不能徒恃自力的道德修養而可得救。這一點是基督教與中國倫理的根本分野。當然我們並不輕視本國文化，而中國固有的倫常道德，自有其可以保存之處，並應加以光大昌明。然無論怎樣優卓的倫理，總不能替代基督教信仰」。謝氏補充，「近代的基督教已與科學及民主匯流，有它圓滿的社會福音，與現代存在主義(Existentialism)的個人福音相結合，足以副太空時代世界的新需求，兩益彰顯三一神的榮耀」。<sup>67</sup>

#### 8.2.4 道成肉身的爭論

謝扶雅稱讚胡中元的〈道(語言)爲什麼要成爲肉身〉文章充滿地道的中國味，「可稱爲炎黃胄裔信教者的獨出心裁」，「應多鼓勵這一類的創作」，不過，謝氏並不滿意胡氏文章的主旨：「耶穌釘身十字架上，就是用祂的肉身表明什麼叫做完全的愛，就是上帝這句藏在心裏的話具體的詔示」。<sup>68</sup>謝氏指出，基督教的特徵在於它的教法集中於「道成肉身」的奧祕，即「上帝化身爲人，具體示範，而尤以受釘十字架這一崇壯行爲達於最高潮」，謝氏解釋，「上帝本身是不可能被

<sup>66</sup> 謝扶雅：〈基督教與中國倫理——讀何著「從基督教看中國孝道」書後……〉《展望》87期(1964.3)，頁28。

<sup>67</sup> 謝扶雅：〈基督教與中國倫理——讀何著「從基督教看中國孝道」書後……〉《展望》87期(1964.3)，頁28。

<sup>68</sup> 參，胡中心：〈道(語言)爲什麼要成爲肉身〉《展望》82期(1963.10)，頁10。

釘死，但上帝化了肉身的耶穌，則集全人類之罪於一人，而親承此大難，來代我們贖罪，顯明上帝是一位全愛而又公義的神。所以道成肉身的主要解釋，與其為上帝具體地對我們說『我愛你』這句『話』，如胡文所指出的，無寧是祂啓示我們以怎樣為人之『道』，叫我們先自深切承認罪孽，效法基督耶穌擔起十字架的『軛』，以求與上帝復和。這樣，我們做人的道理乃是一個悔罪忍苦的嚴肅歷程，決不那樣輕鬆像是只要你回答上帝一句，『主，我知道祢愛我，而我也願意以同樣的愛，愛祢及祢的家人』，而上帝聽了這個答覆之後，便立即和你結婚，而你就變成上帝的新娘(胡文引何二 14-20)。<sup>69</sup>

謝扶雅批評「胡氏的觀點是禪宗式的，是孟子以至王陽明王龍溪式的」，然「其末流則是『滿街聖人走』，摧毀了莊嚴肅穆的人生觀。禪宗某派的大弊更是『嫖賭酒肉無礙菩薩路』，而成了廉價的人生」。謝氏解釋，「耶穌釘十字架乃是何等艱辛掙扎，痛苦奮鬥的表現，不得輕輕地以上帝的一句溫柔的話了之，更不應被誤會為上帝借著這樣悲慘的一幕來向人求婚」。謝氏反問胡氏，「那個最後的晚餐，豈能是神人結合〔婚筵〕(胡文原語)的前奏？那客西馬尼園中額汗涔涔的禱告，豈能是星星天使們睜著眼睛望著世人小嘴，回答『我也愛你』的預期」？謝氏指出，「基督教上帝的善性，亦與中國從『羊』的善字不同。上帝有慈母的一面，但更有嚴父的那一面」，「罪不是可開玩笑的事」！<sup>70</sup>

謝扶雅藉批評胡氏觀點指出，自從佛教東傳入華以來，生死成自然之理，「中國化的佛教變成隨緣隨便的東西，與中國固有的樂天安命，沉瀆一氣。只有程朱理學中，承荀子『人性本惡』說之餘，而提出『人欲』的嚴重性，以與『天理』相對照。大體說來，中國人的心地是寬大的，無所謂的」，「以致中國人都對罪的意識也不如此濃厚」。所以，中國人「即使承認宇宙有超自然能力的存在，也就『敬鬼神而遠之』了」，「這正是中華民族數千年來所犯的大罪。中華民族必須痛

<sup>69</sup> 謝扶雅：〈道成肉身的我見〉《展望》88期(1964.4)，頁2。

<sup>70</sup> 謝扶雅：〈道成肉身的我見〉《展望》88期(1964.4)，頁2-3。

切自覺需要救星，而後才能得救」。<sup>71</sup>故此，道成肉身而被釘死在十字架上的歷史事件對中國人而言，並不是上帝告訴世人：「我愛你，你愛不愛我呢」？而是上帝宣布「罪的公價乃是死」，而暗示人須向「道」學習，須做耶穌基督而行，以配合「凡為我喪掉了生命的，必得著生命」(太十七 25) 的預定。所以「道」即是十字架，背十字架即是為人之道。謝氏補充，根據中國民族文化的背景，「譯 logos 一詞，與其作『言』，無寧作『行』較妥」，不過，「道」已是相當融合於希臘原文的神貌。<sup>72</sup>

胡中元回應，「除了以完全的愛(十字架式的愛)愛神，愛人之外，我就想不出還有什麼『為人之道』，基督不是已用愛神，愛人，兩條誡命，包括了全部律法了嗎？除了說：『主，我知道你愛我，而我也願意以同樣的愛，愛你及你的家人』之外，還有甚麼更懇切的話，表示我們悔恨我們以前對上帝的隔膜，對上帝的背離，而誠心願意與上帝復和呢？除了願意嫁給教上帝(基督)之外，還有什麼更嚴肅的，更清楚的表示，願意與上帝(基督)同釘十字架呢？在人世間，戀愛結婚，是兩個心靈表示有福同享，有禍同當的最高境界，除了『結婚』之外，我就想不出一個更好的比喻，來說明保羅所謂基督徒與主同死同生的心境」。<sup>73</sup>胡氏指出，「基督所謂『悔改』，原文意思是『轉向』，就是請你把面轉過來而已。其實人非與上帝合體，如葡萄樹與葡萄枝之外，不能有真正的改善。如果說人要先把自己改善，上帝才能接納他，豈非苛求？所以祂祇要求我們把面轉過來，而我們也祇能說：『我就這樣來啦』(Just as I am, I come)」；「別說以身許上帝了，就是以身許人，嫁雞隨雞，嫁狗隨狗，也不是一件輕鬆的事」。<sup>74</sup>胡氏補充，若在這種意義上要求形式上的嚴肅便容易流于虛偽，且成爲一種滑稽的「嚴肅的表演」，末流之弊便會成爲宗教上的大賤賣。

胡中元指出，他的思想「既與聖經真理不衝突，那就禪宗，孟子，或王陽明，

<sup>71</sup> 謝扶雅：〈道成肉身的我見〉《展望》88期(1964.4)，頁3。

<sup>72</sup> 謝扶雅：〈道成肉身的我見〉《展望》88期(1964.4)，頁3。

<sup>73</sup> 胡中元：〈論上帝之愛並向謝扶雅先生請益〉《展望》90期(1964.6)，頁24。

<sup>74</sup> 胡中元：〈論上帝之愛並向謝扶雅先生請益〉《展望》90期(1964.6)，頁24。

上龍溪式的，又有何害？難道上帝祇能透過以色列先知說話，而不能透過中國的先知們說話嗎？如果說禪宗，孟，王，之學有『末流』之弊，那就以色列先知又何嘗沒有說得太過火的地方？胡氏反問謝氏，「誰說中國人不知自己的罪，不知自己違反天條呢？中國人不是不知自己的罪，而是不知上帝之愛。他們只知道上帝賞善罰惡，而不知上帝愛罪人」，「因為祇有愛可以感動人不去犯罪，這是為什麼基督必須臨世，必須在十字架上表現上帝之愛的原因。你看孩子的改過為善，常常不是怕父親的咆哮，而是怕母親的流淚。還有上帝所要求人者，不是不敢犯罪，而是不願犯罪，這祇有用愛感動他，使他不忍令愛他者傷心才成。所以在中國傳基督教，千萬不要使基督在十字架上的愛的表現(清楚地說出上帝『我愛你』那句話)落了空。我敢大膽地說，中國所需要於基督教者，就祇是這一句話，其他的中國都有了」。<sup>75</sup>

謝扶雅重申「背起十字架跟隨我」是「道成肉身」的耶穌最重要的身教的立場。他指出，耶穌在世傳道最嚴肅的教訓是「背起你的十字架來跟蹤我」，目的是要救人的生命，因為世人都死在罪惡之中，這種「救生」和「喪生」的矛盾(paradox)在符類福音書重複被記載，在門徒心中有深刻的印象。謝氏解釋，「以純潔無辜的耶穌基督，尚爲了上帝躬親示範人間之故，而背起十字架，則背遍負罪的世人，豈不更當背起其十字架嗎？每一個人無不負著他的致死之罪，所以必要把『他』的十字架背起」。謝氏強調，「人所背負的十字架，是他自己的，而不是任何別人的」，「世人要單獨自己親向上帝交代，而其唯一前提是罪的自我意識。不承認罪，即不能認識上帝。人若沒有罪的意識，便沒有上帝的意識。所以罪的自我意識是做基督徒的基本前提」。<sup>76</sup>謝氏批評教會只傳耶穌「被擄的將釋放，受壓迫的得自由」的好消息，忽略傳各人還要背負自己的十字架的責任；謝氏指出，孔子「爲仁由己」、「下學上達」成聖成賢的教訓和耶穌警告人「當捨己」教訓是有極大的鴻溝，因為基督教認爲這個「己」是負深重罪債而必死的。故此，「耶穌的福音，

<sup>75</sup> 胡中元：〈論上帝之愛並向謝扶雅先生請益〉《展望》90期(1964.6)，頁24。

<sup>76</sup> 謝扶雅：〈十字架福音〉《展望》95期(1964.11)，頁2。



實是十字架的福音，各人承認自己的罪的福音，「這一點才是基督教的特徵，這一點是真正對中國固有文化可效特殊貢獻」。<sup>77</sup>

謝扶雅指出，現階段的中國特別需要這個十字架的福音，因為過去孔子所強調的「仁」與基督教的「愛」相似而實不相同，佛教只給予中國人厭世氣氛而不會恢復古代畏罪的素樸心理，宋明理學說雖然強調「人欲」與「天理」的對立，但認為各人心內天理自在流行，私欲不足為患。時至今日，老子「知足不辱」的消極格言和孔孟「修己以安人」的平實教訓，不足以抵擋現代世界政治經濟科學技術的危機。<sup>78</sup>謝扶雅提出耶穌才是解決的方法，他指出，「西方教會的歷史和歷代各家神學，誠然皆可給我們很好的參考，然一部簡明鮮活的新約聖經，真可作今日中國的無上法寶」，耶穌「叫人得生命和得的更豐盛」的承諾，其途徑是在於人的「捨己，背起各人自己的十字架去跟從祂」，換言之，「各個人應認罪而承當罪」。這一點，「在中國傳統文化裏是缺乏或被疏淡了的」，基督教要「成全」中國固有的「律法」者，即在乎此。<sup>79</sup>

謝扶雅總結，「道成肉身無寧為神性攝取人性以示範忍受百般凌辱苦難，最後被釘十字架的嚴肅行為（「道應屬於『行』而非屬『言』」）。上帝道為什麼要成『肉身』呢？釘在十字架上與眾共見的，顯然就是這個『肉身』，而非上帝道；雖則上帝奧妙的旨意畢竟在表明祂對人間的全愛」。謝氏解釋，「基督教的總綱，誠如耶穌所說，不外乎「愛」之一字」，「然基督教更能夠給中國民族及文化一大棒喝的，應是十字架的福音」，「基督教教訓的認罪，承當罪，悔罪，實為急救中華民族沉痾的一支強心針」。<sup>80</sup>這正是謝扶雅在離散的處境下對中國文化薰陶下的民族性格的其中最核心的關注，多於評估基督教教義在不同文化應用的正確與否的關注。

<sup>77</sup> 謝扶雅：〈十字架福音〉《展望》95期(1964.11)，頁3。

<sup>78</sup> 謝扶雅：〈十字架福音〉《展望》95期(1964.11)，頁3。

<sup>79</sup> 謝扶雅：〈十字架福音〉《展望》95期(1964.11)，頁3。

<sup>80</sup> 謝扶雅：〈十字架福音〉《展望》95期(1964.11)，頁19。

### 8.3 分析與討論

謝扶雅在新儒家知識分子圈子中討論基督教與中國文化關係的議題時備受批評，但同樣的話題在基督教知識分子圈子中受到歡迎和鼓勵，胡簪雲的遭遇剛好相反，他在新儒家知識分子圈子中討論同樣話題時備受接納，但在基督教知識份子圈中受到不同程度的批評，而批評來自謝扶雅和賈保羅。胡氏將上帝與以色列人立的「舊約」理解為猶太人自己想出來的「假設」，肯定中華民族自身過去曾與上帝立下「舊約」，遂提出中國本的「新約」等觀點，這些觀點無論是對或錯，在賈氏眼中，都充滿濃厚的中國人文主義色彩。胡氏的觀點在謝氏眼中，正好反映中國知識分子的問題，就是深受中國人文主義的影響而欠缺對之的批判，這種缺乏自我反省和批判的精神較「中華基督教」更需要優先處理。更嚴重的是，胡氏過往所受的神學訓練和工作生活的經驗，形成一種「基督教色彩的中國佛化儒教」，而不是「佛化基督教」或「儒化基督教」，更不是「混合主義」的基督教(Syncretism)，換句話說，在謝氏眼中，胡氏的思想只有基督教色彩，卻沒有基督教的本質。

謝扶雅批評胡簪雲的語氣是沉重的。謝氏形容胡氏是傳福音的使者，但「未必即能引帶人人到真正的基督教領域裏」，更嚴重的是緊接的下兩句，「耶穌說得好，進天國的門是窄的，通到那裏這條路是狹小的」。雖然謝氏沒有用「異端」稱呼胡氏，但胡氏的「基督教」觀點已被謝氏定性為異端無異。不過，謝氏也自認自己的思想在正統教會中被視為異端。<sup>81</sup>謝氏不單批評胡氏的人文主義思想，更批評其人文主義思想對基督看法的影響，胡氏提出的「人人皆可為基督」正是掩蓋了基督的神性，強調基督的人性，而不是道成肉身的神人二性的和諧結合，忽視了人性的限制而過份強調人性的可能。不過，有趣的是，謝氏對胡氏「上帝不是不可變」的批評並強調自己「上帝是永恆不變」的觀點時，這似乎與謝氏受A. N. Whitehead的可變的上帝論有矛盾，更與謝氏認為上帝只有一個，上帝觀可

<sup>81</sup> 謝扶雅：〈「中國基督教」初論(上)〉《人生》17卷1期(1958.11.16)，頁9。

以有多種的原則背道而馳。

值得一提的，謝氏在不同圈子中努力指出該圈子主張的缺陷。謝氏在新儒家知識分子圈子中提出基督可以補足和成全人文主義的缺陷，甚至可幫助重建中國文化的精神而影響世界文化；在基督教知識分子圈子中，謝氏強調中國經學、哲學和宗教史必須納入神學教育課程內，這些都是針對各圈子的缺陷而給予提醒，但這種具批判性的意見未必受到歡迎。謝氏承認中國文化與基督教是兩個不同的思想體系，選擇適當中國文化觀念來解釋基督教是有困難的，正如不能用鬼神或投胎觀念來理解死後復活的基督，更不能用中國人對罪的觀念來理解基督教的罪觀。<sup>82</sup>這種說話和傳道(translating the gospel)之難正是謝氏從事翻譯外國基督教著作和《基督教名著集成》深切的體會，謝氏雖然稱其「一體二用」來解釋三一神觀較胡氏上帝「可變說」略進一籌，但也指出其自身解釋可能出現的誤導和誤解的限制。

謝扶雅最初發表有關「中華基督教」的文章全部集中在《人生》雜誌，<sup>83</sup>對象不是基督徒，而是一般的華人知識分子，其目的可能是想引起公眾的注意和討論而不是追求知識分子對基督教的認同，謝氏是想藉一份流通華人知識分子的雜誌指出，基督教是普世性的，不是西方所壟斷的，中華民族都可以擁有基督教的信仰，甚至可發展有中華民族特色的基督教信仰，正如新儒家學者的〈宣言〉一樣，民主、科學、平等、自由等現代化的特徵並非西方所獨有的，東方的中國人也可以發展和實現的，只是歷史的偶然先在西方發生。謝氏的文章沒有收到預期的積極回應，但卻引起注意，因為在同時期新儒家知識份子亦在《人生》等雜誌

<sup>82</sup> 陳癸森指出，「人類對其犯罪應負責任的唯在自由意志的錯用——對試探的屈服。對試探的屈服即表示對上帝的懷疑與失去信心。如此，人類成了上帝的背叛者，『錯用了屬乎智慧的自由與受造的責任』。耶教就緊緊地抓住了這一點而歸咎於人類。以人類之對上帝失去信心為萬惡之首，並認為是罪無可逭。因此，耶教的罪惡論並不是指人類行為上的過失，它僅僅是指對上帝信仰的喪失意義而言，並認為這一點人類應負全責。上帝就針對著這一點而給人類以刑罰」。參，氏著：〈論儒耶對人及罪惡問題的教義〉《人生》22卷10期(1961.10.1)，頁8。

<sup>83</sup> 謝扶雅：〈「中華基督教」初論(上)〉《人生》17卷1期(1958.11.16)，頁8-9；〈何謂「中華基督教」？——中華基督教初論二續〉《人生》17卷3期(1958.12.16)，頁9-11；〈中華基督教的神學——中國基督教初論之三〉《人生》17卷6/7期(1959.2.1)，頁9-10,8；〈中華基督教的制度問題——中國基督教初論之四〉《人生》17卷10期(1959.4.1)，頁19-20；〈中華基督教初論(五)結論〉《人生》17卷12期(1959.5.1)，頁11-12。

推動儒教/人文教運動，於是，謝氏在《人生》雜誌刊出有關「中華基督教」的五篇文章最終變成說明基督教與儒教/人文教/人文主義的分別的護教性文章。雖然謝氏的文章沒有護教的企圖而只有澄清的目的，但最終卻造成護教的效果，特別從新儒家知識分子對謝氏文章的負面反應得到反映。<sup>84</sup>

可能連時常鼓勵華人信徒多留意華人知識分子對基督教批評的謝扶雅，<sup>85</sup>沒有想過正面積極回應他的「中華基督教」文章竟然是基督徒，並且不是華人基督徒，而是在港的西洋基督教神學工作者。賈保羅將謝氏以上「中華基督教」文章拋磚引玉，總結謝氏文章的重點——「成全」論，企圖引起基督教信息如何與中國文化和宗教處境關聯的討論。此次討論是具時代意義的，就是謝氏的「中華基督教」文章和觀點可能是二次大戰後首次在香港受到西洋基督教知識分子的重視，並且被翻譯成英文成為西方基督教在亞洲宣教理論的反省題材，在華洋基督教知識分子的研討會中被討論。不過，謝氏稍後在基督教刊物發表有關「中華基督教」的其他文章並沒有被納入他們的討論，<sup>86</sup>所以這次用作討論的材料純屬謝氏在1950年代末的「中華基督教」思想。<sup>87</sup>

賈保羅勾劃謝氏「成全論」兩個方向：一是忠(盡己)、恕(推己)，另一是透過由拜祖先天地溯本窮源而為中國文化賦予更新力量。賈氏也透過胡氏傾向表達其民族-文化的身份而間接闡明謝氏的「中華基督教」有關華人基督徒的身份問題，特別是宗教和民族身份是並存的，同時也會產生衝突，必須掌握「成全」的動力是源於耶穌基督，並以聖經中耶穌言行作為成全典範，否則，基督教只會被中國文化淹沒或出現如胡氏的混合主義，最終在中國文化被同化而失卻獨特性和批判力。不過，賈氏似乎也透過胡氏和謝氏的努力來反映基督教進入中國文化的

<sup>84</sup> 參，王道：〈讀者附言〉《人生》17卷3期(1958.12.16)，頁11。另參第七章謝氏與新儒家知識分子有關基督教和儒教的討論。

<sup>85</sup> 謝扶雅提醒，教會的教牧同工和平信徒必須隨時留意外界的刊物及言論。參氏著：〈基督教與儒教〉《展望》61期(1962.1)，頁1；謝扶雅：〈基督教有「意底牢結」嗎？〉《展望》69期(1962.9)，頁3。

<sup>86</sup> 謝氏的文章散見於《展望》、《景風》、《人專月刊》。

<sup>87</sup> 夫是較細心描述1950-60年代中期謝氏的中華基督教思想，參氏著：〈讀「基督教與中國」書後〉《景風》(1965.8)，頁57-64。



兩種理論模式，作為在香港華洋基督教知識分子的討論。筆者須指出，賈氏勾劃謝氏「中華基督教」神學論點時，似乎應該發現到謝氏和胡氏是頗多地方相似，例如：謝氏提出上帝也曾在中華民族有部分的啓示正與胡氏提出中國本的舊約相近；謝氏提出中華民族應該有自己的基督教與胡氏提出的中國本的新約沒有多少不同；謝氏提出耶穌的「人而神」觀念與胡氏提出「成爲基督」的觀點相若，不過兩者遭到的待遇是不同的。讀者可從畢浮對謝氏「中華基督教」的批評和對韋卓文的讚賞，不難發現基督教與中國倫理關係自五四以來一直被忽視，但還須要問的是，爲什麼華人基督教知識份子如卓氏和謝氏視倫理宗教是中華基督教努力的其中目標之一，特別基督教在五四倡導打倒孔家店、宣揚禮教吃人後仍然堅持必須與中國倫理進行疏導，甚至要建立倫理的宗教。<sup>88</sup>這可能是卓氏和謝氏相信中國文化經歷五四批判後，中國倫理仍然是中華民族的文化精神的精髓，是不可隨意放棄或打倒的東西。在整個本色化的討論中，討論者皆同意基督教的普世性，但基督教也不能避免建立自身的民族和文化的獨特性，以減少其外來性 (foreignness)。

賈保羅稱讚何世明對「孝道」的詮釋，是因爲「孝」被看作爲上帝施恩的工具，既源於上帝也使人認識上帝，但卻可隨時代變遷而成爲壓迫人之工具，於此，「孝」被視作爲無本然和恆久的價值而只有工具性的價值。胡簪雲對何氏的批評——錯誤地將西洋文化和希伯來文化的差劣元素直接輸入中國文化，這與勞思光對中國文化「接駁」或「併合」西方文化的批評相似，「改造也須從內部作起。截取別人的成績，而無其文化精神上的根子，則所截取的成果，硬安在自己文化精神中，便如摘花插瓶，不久終歸萎死」，<sup>89</sup>胡氏這種態度明顯是有傾向偏袒中國文化的立場，只有對基督教的批評而欠缺對中國文化的批判。胡氏強調「孝道」

<sup>88</sup> 這是李景雄對此問題的質詢，參氏著：〈本色神學——舊耕抑新墾〉《景風》40期(1974.春)頁9。另參賴品超對李氏質詢的質詢。參何慶昌、賴品超：〈流離中的本色神學——一個對謝抹雅的研究〉載《第四屆近代中國基督教史研討會論文集》(暫定)(香港：建道神學院基督教與中國文化研究中心，2006)，刊印中，頁數從略。

<sup>89</sup> 勞思光：〈論中國文化改造的途徑——寄范澎濤先生書〉《祖國》13卷2期(1956.1.9)，頁7。

的實踐，基督教與中國人有互相學習的地方，但也指出兩者的距離。謝氏和胡氏同樣指出何氏著書的動機是有宣教的目的，基督教能擴充「孝道」的對象由人而天，汰除「孝道」的流弊，是成全中國文化的利器。謝氏提出「孝道」由人而天擴充的困難，更指出孝道的父子倫理關係，不能應用於基督教教義的父子位格、同一、同質的關係；中國的上帝/天道/天理更不可與基督教的上帝比擬；耶穌道成肉身完成救贖並非為「孝」能盡言，「孝」相對於基督教的愛不可同日而語！謝氏最終將「孝道」歸類為儒家自力修養而得救的人文主義精神，構成與基督教的分別，但「孝道」仍有存在的價值。謝氏始終堅持基督教應扮演實踐「孝道」的指導角色。

謝扶雅並不滿意胡中元對「道為什麼成為肉身」的解釋正反映謝氏對中華民族和文化關注的焦點，也反映出他對中國文化和衍生的民族性格的批判是受著其宗教思想的主導。謝氏並非反對胡氏的論點，只是嫌其不足和沒有針對讀者——華人及其需要。謝氏強調道成為肉身除了讓隨便、不認真的華人深切反省和承認自己的罪——敬鬼神而遠之外，更重要的是，是要消除此種隨便輕佻的習性和態度，批判和淨化中國文化內的差劣元素，以「朝聖」方式學像耶穌背起自己的十字架與上帝復和，故此，耶穌的一生就是一個邁向與上帝肖像相似的典範，換句話說，耶穌的一生讓華人提供了學做人的模範，也可以說人而神的實踐，「但我們自己無法將自己改變成為神的形象，而毋寧說是基督的樣式在我們裏面成形（加 4:19），並且顯現在我們身上」，使「整個人類都恢復了人為神的形像之尊嚴」。<sup>90</sup>謝氏理解的罪，不單是個人層面犯的罪（參 7.2），也指涉依附和操控人類文化和社會的邪惡力量。謝氏理解人對耶穌拯救的回應，不單是個獨性的內聖修養，也需要對社會有外王影響。不過，胡氏對謝氏的回應也值得留意，上帝接納人是否始於人先要改善自己，律己的自我要求會否流於虛偽都是對謝氏的基督論一針見血的批評。謝氏雖以耶穌為背十字架/做人的典範，但同時強調「罪的自我意識是

<sup>90</sup> 參，謝扶雅：〈道為肉身論——「耶穌基督的宗教」篇第二章〉《基督教周報》149 期（1967.7.2），版 3。

做基督徒的前提，不承認罪，則不能認識上帝」，「人應有罪的意識，否則便沒有上帝意識」，他這種理解不是陳凱欣認為他是少談人類罪性的問題，相信「耶穌被釘十字架事件，似乎是出於聖人典範，多於真實的救贖」的結論。<sup>91</sup>相反，謝氏以基督作為華人為人的榜樣或標準，這種對基督教與文化關係的理解絕對不是陳凱欣歸類謝扶雅為「基督屬乎文化」的關係模式，<sup>92</sup>因為謝氏曾自言，「基督不是『反文化』，不是『超文化』，乃是領導『改進文化』的原動力(參尼布爾：基督與文化，台灣有漢譯本)」。<sup>93</sup>

謝扶雅集結 1950-60 年代中期提出的「中華基督教」文章成《基督教與中國》小書，一夫總結謝氏「中華基督教」的特徵時指出，謝氏主張的「中國神學將利用中國固有的哲學思想來作闡明的利器」，中國與亞洲其他國家的文化如印度文化不同，中國信徒如果能夠把握「道」和「中」兩個土產概念，加上自己的個人宗教經驗並「行道」的實踐經驗可以寫出他的神學。<sup>94</sup>謝氏更指出，「中華基督教神學」原則是依據中國人的民族性格和思想方式與基督教的核心教義兩者提供的空間而制定：<sup>95</sup>「中華民族對天的信仰乃從『人』出發，天被認為一大人格」，而「基督教上帝亦是完全顯示在耶穌身上」，人「是透過聖子而才認識聖父」，而「耶穌是中保，是教主。所以中華基督教第一項原則應是道成肉身，是把握『歷史的耶穌』」。<sup>96</sup>筆者需要澄清的是，謝氏的「歷史的耶穌」只是聖經內耶穌生平言行的記載，並非聖經或歷史批判學的「歷史的耶穌」的研究；「道成肉身」乃指神計劃在人裏面重造或回復祂的形象。有趣的是，謝氏稍後竟用「孝」稱呼耶

<sup>91</sup> 參，陳凱欣：《基督教信仰與儒家思想的融合——以謝扶雅的基督教思想為個案研究》(香港：中國神學研究神學碩士論文(未刊行)，2004)，頁 50。

<sup>92</sup> 參，陳凱欣：〈謝扶雅的「交依說/唯中論」探析〉《中宣文集》5 期(2005)，頁 200。

<sup>93</sup> 謝扶雅：〈西方現代神學與中國固有思想〉《景風》26 期(1970.9)，頁 5。另謝氏指出，「中華基督教將對國內外所有新舊宗派、新舊學術，本著自己的獨特立場，加以公正的分析與建設的批判。我們深信，惟有透過這種批判分析，然後能彼此得到裨助，然後能滋養我們的聖道抵於完全」。參，謝扶雅：〈基督教與明日中國——本文為擬制定中「基督教與中國倫理思想」一書的最後一章〉《展望》123 期(1967.12)，頁 9。

<sup>94</sup> 一夫是較能細心描述 1950-60 年代中期謝氏的中華基督教思想的人，參氏著：〈讀「基督教與中國」書後〉《景風》(1965.8)，頁 62-64。

<sup>95</sup> 參，謝扶雅：〈基督教與明日中國——本文為擬制定中「基督教與中國倫理思想」一書的最後一章〉《展望》123 期(1967.12)，頁 8。

<sup>96</sup> 謝扶雅：〈中華基督教神學的幾個原則〉《景風》12 期(1966.12)，頁 2。

耶穌對上帝的順服，耶穌由此而作為全人類的救世主，<sup>97</sup>與胡簪雲、何世明的論調相同。謝氏認為中華基督教第二項原則是聖靈和上帝觀，可循「天命之謂性」（中庸篇首句）來闡明祂，因為這是中國人不陌生的，謝氏指出，「聖靈就是人心一切全德的造因」，是神給予人與神合一的最大恩賜，祂感動人達成三種神學的德性（信望愛），讓華人創造自己的道德神學，強調實踐道德行為是源於人內心的聖靈，這種「由歷史的完人而至完全的德性，再由仁心而天心，由物理而天理」的步驟，與儒教「天人合一」既有相似也有相異的地方。<sup>98</sup>謝氏認為中華基督教第三項原則是美與善並重，是中華民族和文化熟悉的元素，也是宗教的本質。美與善如何作為中華基督教的神學原則是爭議性的問題，<sup>99</sup>但在謝氏眼中，美與善正描述了上帝的動和靜，動靜合一是程子用來描述創造者的活動，動在靜中，靜亦在動中，正好用來描述三位一體上帝的一體二態——動態(善)與神靜態(美)。綜觀謝扶雅的中華基督教觀念，是建基於耶穌基督、聖靈和上帝、和以上三者的互相關係，而且利用華人可理解和熟悉的傳統中國人文觀念去建構具有中華民族和文化特色的神學，更可成為倫理宗教。<sup>100</sup>典型的例子見於謝氏將中國經典視作為上帝啓示的一部份，他指出，「中國的四書五經乃至老子道德經等，也許不妨說是廣義的中國舊約。當然，新約中所記錄關於耶穌的思想與生活，並不直接證明中國的經典可作基督降世的準備」。<sup>101</sup>這種理解與胡簪雲的人文主義有其相似和相異的地方，相似的地方是他們認同中國經典是上帝啓示的一部分，相異的地方是謝氏了解中國經典的限制，胡氏卻相反，認為中國經典可以在上帝啓示中佔有與聖經同等的地位。

<sup>97</sup> 謝扶雅：〈中華基督教神學的幾個原則〉《景風》12期(1966.12)，頁2,4-5。

<sup>98</sup> 謝扶雅：〈中華基督教神學的幾個原則〉《景風》12期(1966.12)，頁5-7。

<sup>99</sup> 參·吳利明：〈從文化層面探討本色化問題〉《文藝》3期(1982.9)，頁13，14-20。吳氏批評謝氏觀點的分析和討論，詳參，何慶昌：〈處境神學——謝扶雅的本色化理解〉收載吳梓明、吳小新主編：《基督與中國社會》（香港：香港中文大學崇基學院宗教與中國社會研究中心，2006），頁129-134。

<sup>100</sup> 謝扶雅竟借用牟宗三的「道德主體」人格來形容中國的「仁」。參氏著：〈中國教會對基督教應有的貢獻〉《展望》98期(1965.2)，頁2,3。

<sup>101</sup> 謝扶雅：〈耶穌基督的宗教(一)「基督教與中國思想」的第一篇〉《基督教週報》145期(1967.6.4)，版3。



謝扶雅在基督教圈子中對其多重身分的運用可從以下一段說話中反映出來，「我們大家在主耶穌裏都是同心情而同見解的。不過李(景雄)主任是站在一個聖教工作人員的立場說話，而我和胡簪雲弟兄是各站在一個平信徒或在教外工作之人的立足點說話是了。但我們大家都絕對不曾主張中國傳統文化可以完全代替基督教，或者，孔子可以取代耶穌基督」。<sup>102</sup>謝氏明白在社會中有不同身分或角色的扮演，自然有不同的立場或立足點，在基督教圈子中，謝氏強調，他們雖然有不同的教育背景、社會身份和角色，但在信仰上卻有共識，就是宗教信仰不能被其他東西所取代。不過，謝氏指出，以上的共識是有很大的空間容納其他東西，包括中國文化。謝氏解釋，「我一向的態度是：若對教外人士講話，大致側重指出中國傳統文化的缺欠之處，而高舉耶穌基督的福音與恩典，足以『成全』中國的倫理道德和先知」；「另一方面，若對教內同道講話，卻多半強調中國傳統思想中的優點，尤其忠告中國宗主弟兄，千萬不可數典忘祖」。<sup>103</sup>換句話說，謝氏在不同的個別處境或群體中提醒他們的缺欠，教外或教內的群體也不例外。若謝氏這種「一向」的態度沒有改變，則他在 1950-60 年代倡導的「中華基督教」正是提醒華人教會需要吸收中國傳統思想中的精髓，避免華人歧視基督教為洋教，並「更有效地激發中國傳統文化的改進與昌明」。<sup>104</sup>筆者觀察，謝氏倡導「中華基督教」背後的企圖正是延續回應 1920 年代非基督教運動的控訴，(他相信這種控訴在 1950-60 年代仍然有效，至少中共政權在 1950 年代迫使基督教會改造為「三自教會」已清楚說明這種訴求)，並且透過基督教成全中國文化。要達成以上兩個目的，謝氏不能單在其中一個群體推展其「中華基督教」，他必須要在兩個不同的群體，包括了基督教圈子和新儒家知識分子的圈子推薦其「中華基督教」。故此，謝氏在新儒家知識分子的圈子強調中國傳統文化的缺欠和指出基督

<sup>102</sup> 謝扶雅：〈李(景雄)著「基督教對中國傳統思想的想法」文書後〉《景風》43 期(1974.冬)，頁 48。

<sup>103</sup> 謝扶雅：〈李(景雄)著「基督教對中國傳統思想的想法」文書後〉《景風》43 期(1974.冬)，頁 48。

<sup>104</sup> 謝扶雅：〈李(景雄)著「基督教對中國傳統思想的想法」文書後〉《景風》43 期(1974.冬)，頁 49。

能夠「成全」中國的倫理道德，在基督教群體中卻側重提醒教內同道留心中國傳統思想的精華，避免教外人士的攻擊，可見其用心。

#### 8.4 小結

謝氏在宗教群體推薦其「中華基督教」，他雖然沒有如胡馨雲被宗教同道強烈批評，但他還是需要面對宗教同道以宗教身分質詢其必須包容中國文化的理據，謝氏的宗教和民族-文化身分帶來的緊張和衝突明顯是他自己主動造成的，也可以說是宗教群體在正常反應下造成的。江日新指出，謝扶雅對教會的服事分從「神學本色化和對中國思想傳統的成全來著手，但我們也發現到那根本是一體之兩面的事」，「就其對本色化的努力，他也許不會得到同教會的人的贊許，但無論如何，它仍還是會為其教會的社會調適提供一些反省的契機」；<sup>105</sup>江氏補充，謝氏的神學努力「必須將它置於他對基督教的普世性的信仰和他對中國文化的自我認同之緊張關係來考慮。所以我們可以說，他的本色神學是他的基督信仰對中國思想之自我認同的一種回應。而他的諸多中國哲學新解，則是他的基督教信仰的自我安頓。這兩方面的努力其實是一體之兩面」。<sup>106</sup>根據江日新的分析，謝氏在宗教圈子推薦的「中華基督教」，是他的信仰認同中國文化之直接回應，但他同時要面對其宗教普世性身分和自身獨特文化-民族身分帶來的緊張和衝突。不過，正是謝氏相信基督教有普世性的特色，它能容納、包容，甚至成為更新中國文化的動力，<sup>107</sup>他願意在狹隘信仰觀念和心態的基督教會文化內付出其自身宗教身分和文化-民族身分帶來的緊張和衝突的成本，這種情況同樣發生在謝氏與儒家知識分子的對話中。

謝扶雅對離散劇變處境下將過往的本色化進行神學化(theologizing the Indigenization)，使其流離的身份更趨突出。1949年的離散經歷使謝扶雅知道自

<sup>105</sup> 江日新：〈謝扶雅的中國本色神學及儒學詮釋——從宗教對話的律令來切磋〉《鵝湖學誌》26期(2001.6)，頁155。

<sup>106</sup> 江日新：〈謝扶雅的中國本色神學及儒學詮釋——從宗教對話的律令來切磋〉《鵝湖學誌》26期(2001.6)，頁136。

<sup>107</sup> 謝氏指出，「中華基督教」只是一個手段，但「不是指那些膚淺的表面同一化，却是意味著一些想法和做法須順著中國民族基本性格及時代精神而作肆應」。參氏著：〈基督教與明日中國——本文為擬制定中「基督教與中國倫理思想」一書的最後一章〉《展望》123期(1967.12)，頁8。

已確實與中國的政治和社會實體分割，但他仍以「飄零海外孤臣孽子」的身分自居，這身分既用於暫時留居的香港，更常用於從事編譯《基督教歷代名著集成》工作的美國。<sup>108</sup>謝扶雅側重的是文化承/盛傳者的身份多於地域政權詮釋的文化本身，他既不認同毛澤東在大陸的政權，也不承認蔣介石在台灣政權，<sup>109</sup>更不滿意兩者對中國文化的政治性詮釋，包括中共政權推動的文化大革命和國民黨的文化復興運動。<sup>110</sup>謝氏將焦點由過往受地域限制的中國文化，轉移到盛載著中華文化的人身上，以「中華」來表述中華民族的文化。這樣，既可避免與任何一個政黨扯上關係，又可以避免被誤解是有某種政治性的立場。筆者相信，這種以分佈於四海的「華人」身分來盛載和詮釋中華民族的文化，是較受制於地域或政權詮釋的中華文化更具活力和生氣。謝扶雅由 1920-30 年代倡導的「中國本色教會」轉移 1950 年代倡導「中華基督教」的建立，<sup>111</sup>筆者以為這正是謝氏在離散處境對其宗教、文化-民族身份尋找自我安頓的掙扎，「中華基督教」一詞較「本色教會」和「本色神學」所包含的內容和意義更為豐富，因為基督教不一定在中國土地上才稱為中國的基督教，只需要有華人信徒聚集的地方，不論是否中國的領土範圍，都可以稱為「中華基督教」。由「中國」一詞改為「中華」，正是由地域或空間為本的觀念轉變為以散居海外的華人為本的觀念。這種辭語的轉變，正是適切大陸赤化後，基督教不再受制於中國的土地空間觀念，更可避免「中國」一詞的政治性爭論。<sup>112</sup>另一方面，用「基督教」一詞既可涵涉「本色教會」和「本色神學」的意義，更可以包括聖禮、道德倫理實踐的觀念。所以，謝扶雅於 1950 年代後期倡導建立的「中華基督教」，包括了建立海外華人的「教會」和「神學」。

<sup>108</sup> 謝扶雅：〈中華民族的顛沛與復興〉《祖國月刊》36 卷 8 期(1961.11.20)，頁 8。

<sup>109</sup> 謝扶雅：〈自由中國的哲學基礎〉《祖國月刊》34 卷 3 期(1961.4.17)，頁 5。謝扶雅：〈民主意識與中西人生觀〉(1961.3.13)，載於《南華小住山房文集(五)》，頁 599。

<sup>110</sup> 謝扶雅：〈中共的「文革」和「武鬥」〉《再造》35 期(1967.12)，載於《南華小住山房文集(五)》，頁 799-800。

<sup>111</sup> 謝扶雅：〈五四運動與反基督教運動〉(1965.7.21)載於《南華小住山房文集(四)》，香港：南天書業公司，1974，頁 292。

<sup>112</sup> 謝扶雅：〈「兩個中國」之不可能性——從中國文化及其現代化的觀點〉《聯合評論》211 期(1962.9.21)，版 2。謝扶雅：〈再闢「兩個中國」說〉《再造》36 期(1968.12.1)載於《南華小住山房文集(五)》，頁 664-668。謝扶雅：〈中華民國在聯合國內的席位〉(1968.1)載於《南華小住山房文集(五)》，頁 668-673。

當大量基督徒在 1949 年離開中國南來香港後，謝扶雅相信，為各地教會尋找為華人熟悉的神學基礎是當前的急務，因為沒有受共產政權控制的香港、台灣和海外華人教會信徒，其道德倫理思想、人生價值和生活習俗等仍然與傳統中國文化有密切關係，急需一套適切和屬於中華民族和文化的神學思想，作為教會宣教、教導、聖禮和道德生活等各方面的參考。

面對離散處境的變遷，謝扶雅經歷了「神學化處境」和「處境化神學」的過程。謝扶雅在 1949 年後倡建議的「中華基督教」，重點不在建立 1920-30 年代所倡議的「本色教會」，因為已失卻實踐的(內陸)場地，中國文化也被內地政權扭曲解釋。謝氏將重點放在盛載中國文化的華人基督徒身上，載體不再是過往的中國土地，而是中華民族的華人基督徒。這種富流徙和創意的載體，較過往固定的載體更富生命力，因為這種載體實際經過與外地文化交流後，其所承載的中國文化便可獲得豐富的滋潤和更新。因此，中華基督教既有保存自己中華獨特的傳統，同時也是世界基督教中的成員；<sup>113</sup>既與世界各地的文化交流，更與世界各地基督教交流，對中國文化和基督教不斷注入新元素，成為可滋更新的資源。更重要的是，「中華基督教」並不再單單尋求中國傳統文化與基督教的形而上思想的交流，而是以當地華人教會的文化和社會處境來實踐其宗教使命，體現和延續民國時期的基督教知識分子實踐廣義的本色化——關懷文化和社會處境的精神。<sup>114</sup>讀者試參考以上謝扶雅參與的議題如孝道、人文主義、道成肉身等觀念，有那些與當地的社會和教會脫節的神學反省？<sup>115</sup>

<sup>113</sup> 這種帶有非地區性的「中華基督教」身份建構，是因政治激變的處境產生的離散活動造成的。有關這種非地區性的離散身分的建構理論，參 James Clifford, "Diasporas." *Cultural Anthropology* 9(1994):304, 307-308.

<sup>114</sup> 何慶昌：〈處境神學——謝扶雅的本色化理解〉收載吳梓明、吳小新主編：《基督與中國社會》(香港：香港中文大學崇基學院宗教與中國社會研究中心，2006)，頁 129。

<sup>115</sup> 邢福增與梁家麟同樣對 1950 年代的本色神學的評價是負面的，邢氏指出，本色神學「是與本地社會和教會脫節神學反省。不論是以傳統國學或是宗教比較為進路的神學建構，都是只沈醉於舊有的中國文化與宗教之內，而未能適切地針對本地處境的需要」。參氏著：《香港基督教史研究討論》(香港：建道神學院，2004)，頁 175。



## 第九章 總結

走筆至此，應該為本論文作一總結。本論文的研究方向是屬於檢討過往既定範式並提出批判和更新的觀點，具體的說，本論文既要指出過往研究謝扶雅思想的論文的共同毛病，就是忽略了謝氏處身的離散時代背景，特別是 1950-60 年代先後漂泊於香港和美國的生活經驗，並在這兩處地方與不同的社群進行思想交流和切磋，而這些正是日後謝氏思想漸變的原因和基礎。<sup>1</sup>

過往學者只集中謝氏在 1970 年代或以後的思想進行研究，平面地析述該時代的謝氏思想，特別是基督教與中國文化關係的思想，並以基督教傳統「正統」思想或儒家傳統「正統」思想去判斷或批判謝氏的思想過分偏激或過猶不及。<sup>2</sup>這種研究方法既忽略謝氏發表文章的時代處境，也忽略謝氏發表的文章與時代處境的密切關係，更忽略謝氏大部分發表的重要文章是回應當時的政治、社會或文化處境甚至是別人觀點的作品；更嚴重的是，這種研究方法不能觸及或研究謝氏從新儒家知識份子和基督教知識分子兩個性質和價值觀不同的社群中提出的觀點來理解謝氏的思想。Pfister 是明顯的例子，他認為謝氏隨著六十歲以後的視力衰退而出現讀和寫的困難，只能憑記憶反覆重述過往沒有新意的觀點，<sup>3</sup>這觀點有很大程度是真實的，但 Pfister 忽略了謝扶雅的晚年思想不是一成不變的，雖然謝氏不能追及歐美學術界的新研究發現，<sup>4</sup>但並不意味著他不能就變遷的離散社會處境與過去所擁有的神學和哲學資源對話而產生離散處境的神學，本論文正是從 1950 年代謝氏經歷到處漂泊的離散處境出發，他倡議的「中華基督教」正是

<sup>1</sup> 在眾多研究謝扶雅思想的學者中，只有江日新能察覺謝扶雅思想上的變化。參氏著：〈謝扶雅的中國本色神學及儒學詮釋——從宗教對話的律令來切磋 X 鵝湖學誌〉26 期(2001.6)，頁 136,137。

<sup>2</sup> 阮成國和陳凱欣的論文就是這種格局，參，阮成國：〈謝扶雅的本土神學理論〉(香港：建道神學院神學碩士論文，2000)，頁 149-158；陳凱欣：〈基督教信仰與儒家思想的融合——以謝扶雅的基督教思想為個案研究〉(香港：中國神學研究神學碩士論文(未刊行)，2004)，頁 52-57。

<sup>3</sup> Pfister, Lauren. "From Western Studies to Global Order: Reflections on the Writings of Xie Fu-ya" *Ching Feng* 34:4 (1991 Dec), p.253.

<sup>4</sup> 但至少謝扶雅在 1970 年(已經 78 歲)仍知道 Richard Niebuhr, *Christ and Culture*, 1951 (此書出版時謝氏已經 60 歲)一書的存在，並知道其內容和台灣出版了中譯本；更知道田立克(Paul Tillich)著作如林，以「新本體」及「上帝之現實性」為最馳譽，又著有「系統神學」兩冊。參，謝扶雅：〈西方現代神學與中國固有思想〉《景風》26 期(1970.9)，頁 5,2。

他結合漂泊離散處境與神學的具體結晶品，「中華基督教」突顯的是其自身信仰的獨特性，並說明基督教與正在冒起的儒教有根本性之分別，而 1960 年代中期或以後才說明兩者在那些課題可以溝通，這在宣教方面來說是穩固的做法，就是先求異，後存同！但神學工作者或教會歷史學者往往忽略謝氏 1950-60 年代的文章和「中華基督教」觀點的變化，而只選取 1970 年代或以後的文章來批評他將基督教過於貼近中國文化的觀點，致使這些研究對謝扶雅晚期思想的分析和結論出現偏頗。明顯的例子包括了吳利明、何世明、李景雄、梁家麟等，<sup>5</sup>此部分已超出了本論文研究的範疇，讀者可參考快將出版的文章。<sup>6</sup>

在分析謝扶雅與新儒家知識份子和基督教知識分子兩個社群內討論有關課題之先，筆者為讀者先提供一個與兩個羣體有密切關係的具體背境，特別集中勾畫這兩個羣體關注的課題。前者關注的議題廣泛和複雜，故以一章(即第五章)形式介紹，後者則比較簡單故在章內(即第八章)介紹。這樣的處理正要指出，提供一個既有歷史延展性和貼近這些社羣的離散處境，比起給予讀者宏觀的政治、社會、經濟或文化的大時代背景更能反映兩個羣體關注的議題，更容易了解兩個羣體關注的議題與離散處境的關係。

謝扶雅在離散處境中建構的「中華基督教」徒身分、特別是其身分內含的價值觀，可循他與新儒家知識份子和基督教知識分子兩個社群內有關課題的討論清楚描述出來。謝扶雅與新儒家知識份子的討論佔了兩章，一章(即第六章)是討論在離散處境下儒家於中國文化和現代處境的更新，另一章(即第七章)是討論在離散處境下儒學作為宗教這種更新方向的可能。兩章的結構相似，筆者就其討論的議題先鋪述雙方對話的主要論點，後才分析雙方的觀點，最後討論謝扶雅觀點背後的宗教，文化-民族身份，討論當然不會忽略謝扶雅作為擁有與社群某些相同

<sup>5</sup> 詳參，何慶昌：〈處境神學——謝扶雅的本色化理解〉收載吳梓明、吳小新主編：《基督與中國社會》(香港：香港中文大學崇基學院宗教與中國社會研究中心，2006)，頁 129-134。

<sup>6</sup> 詳參，何慶昌、賴品超：〈流離中的本色神學——一個對謝扶雅的研究〉載《第四屆近代中國基督教史研討會論文集》(暫定)(香港：建道神學院基督教與中國文化研究中心，2006)，刊印中，頁數從略。

價值觀的個體在社群價值認同下被接納的程度。此兩章是要說明，謝扶雅雖然在新儒家知識份子社群中表達他對離散處境下中國文化和中華民族的關注，而他對中國文化的理解和儒家在中國文化的更新與新儒家知識份子社群的價值觀在很大程度上是相同的，然而，當謝扶雅在新儒家知識份子社群中表達他對儒學作為宗教是不可能的更新方向時，他的基督教身分和其內的價值觀便被新儒家知識份子社群成員視為有異於他們的價值觀，故此，謝扶雅向新儒家知識份子社群推薦的「中華基督教」和「新唯中論」並沒有得到接納。相反，謝扶雅的「中華基督教」卻被基督教社群注意和獲得他們的尊重，因為基督教社群正關注離散處境下的宣教與文化的關係，結果產生了如魚得水的效果，甚至與此課題有密切關係的胡簪雲的「人文主義」，何世明的「孝道」，胡中元的「道成肉身」構成了豐富的討論。謝扶雅的「中華基督教」價值觀是與基督教社群的價值觀雖有相同的地方，但基督教社群也批評謝扶雅的「中華基督教」對中國文化「成全」的不足，畢浮(Pierce Beaver)批評謝扶雅強調基督教和其他宗教倫理上的平等，還不如中國神學家韋卓民所提倡的路線深刻，而吳利明等批評謝扶雅的「中華基督教」缺乏系統神學的進路。<sup>7</sup>可見，謝扶雅的「中華基督教」特別有關於中國文化的觀點在基督教社群中可被視為過猶不及或過於偏激。然而，這些對謝扶雅的批評似乎都是批評者以其自身的神學訓練背景出發，忽視謝扶雅提出的「中華基督教」正是對離散處境的回應，畢浮將韋卓民與謝扶雅就有關基督教和儒家倫理的比較，正反映出畢浮沒有注意到兩位華人基督教知識分子是在不同的獨特處境下提出的，只從兩位作者的著作文本進行比較，根本不能知道作者在什麼處境下針對什麼問題而作出這些神學上的回應；吳利明對謝扶雅的批評反映了他對神學方法狹窄的視野，忽視了從經驗出發的神學方法的可能性。他們對謝扶雅的批評還反映了共通的盲點，就是華人基督徒的身份是富流動性的，遷徙到不同地域和文化環

<sup>7</sup> 詳參 3.1 及何慶昌、賴品超：〈流離中的本色神學——一個對謝扶雅的研究〉載《第四屆近代中國基督教史研討會論文集》(暫定)(香港：建道神學院基督教與中國文化研究中心，2006)，刊印中，頁數從略。

境的華人基督徒對「華人—基督徒」身分的理解是多元的，正如歐洲的華人基督徒、南美洲和東南亞的華人基督徒對「華人—基督徒」身分的理解是不同的。

謝扶雅經歷了離散遭遇後更清楚自己的信仰身份對其文化—民族身份的重要性，並在漂泊處境中以基督教信仰身份領導民族—文化身分。當謝扶雅離開自己熟悉民族和文化的土地後，在離散處境中和一般華人同樣發覺自身身分的獨特性，謝扶雅無論漂泊到那處，他堅持宣稱自己是華人，但卻強調不認同中國內地和台灣的政權，他也沒有隱藏基督徒的身分。謝扶雅也經歷民族—文化和宗教的身分之間的張力，特別在他與新儒家知識份子社群的對話，雖曰「中華」，彼此都是華人，是共同擁有相同民族和文化的身分，但謝氏卻發現新儒家知識份子社群難容納其「中」的詮釋，更難以接受謝氏以基督徒的身分和背後的價值觀對儒家思想和儒教的詮釋和批評。謝扶雅雖在基督教會推薦其「中華基督教」，強調教會應回應當地的社會需要，更要負起救濟同胞的責任，<sup>8</sup>以道成肉身的耶穌基督在世上實現天國倫理教訓為典範，却没有得到教會的認同。<sup>9</sup>這種民族—文化和宗教的身分之間的張力，或可說信仰身分的危機，在 1920 年代非基督教運動和之後非常明顯，謝扶雅與新儒家知識份子社群的對話不斷提醒他的信仰身分的危機，他先後在香港和美國的漂泊處境接收的當地信息，無論是社會民生或外交政策，甚至是國際形勢的轉變，例如脫離殖民地獨立的東南亞新興國家對華人的政策，美國和蘇聯的冷戰所波及的地區，國民黨和中共的對峙，聯合國的「中國代表」席位的爭奪，這些都持續不斷提醒他自身的民族和文化身份的危機。故此，謝扶雅在離散中的信仰身分不能離開其民族和文化身份獨立出來，而且更扮演著疏導民族和文化身份危機的領導角色。謝扶雅的離散經驗對現存生活在海外的華人基督徒仍有實際的意義，因他揉合以上的身份而產生宗教上的盼望，在離散漂

<sup>8</sup> 謝扶雅：〈略談香港一般教會的使命〉《基督教週報》第一期(1964.8.30)，版 1。

<sup>9</sup> 謝扶雅常提醒西國的宣教師及中國教會人士要積極發揚社會性的福音，因而他認為，從正統基督教的立場，他是一個十足的異端。參氏著：〈「中國基督教」初論(上)〉《人生》17 卷 1 期(1958.11.16)，頁 8。謝氏指出，1962 年 5 月的內地飢民潮時湧至香港邊境，主張香港教牧們應帶領本堂擁到梧桐山去做禮拜，為饑民群，撫病裹傷，贈給食物衣藥，因而被他們(香港教會)認為過於自由和左傾。參，謝扶雅：〈科學、民主、基督教〉《大學生活》8 卷 14 期(1962.12.1)，頁 22,51。



泊生活中能以積極樂觀的態度面對殘酷的政治現實。

謝扶雅於 1949 年被迫離開家鄉，在 1950-60 年代先後離散香港和美國，其心境和觀察到的相信與韋政通描述的不會太遠：

「一九四九年共產黨統治中國大陸，是這一總崩解的結果。從那時候起，六億中國人民被關進鐵幕，只有少數人，抱著悲痛的心情離開幾千年來列祖列宗艱辛開闢的故土，流亡海外。這史無前例的動亂變局，使中華民族固有的自負，消滅殆盡；固有的信念，從根動搖。流亡在外的知識分子，大多數屈服在現實中，苟延偷生，有的竟以做一個中國人為恥。中華民族悲慘到這般田地，我曾經想到，假如不是我們的聖賢，遺留下豐富的應付變局和克服苦難的經驗與智慧，中華民國實極可能在這次的大變亂中，一蹶而不復振，從此在世界史中消失。這個悲劇並不是不可能的」。<sup>10</sup>

謝氏對共產主義的立場，相信不會與唐君毅的觀點有太遠的距離，甚至唐君毅也用宗教語言描述共產主義：

「馬克思主義者承接新文化運動下來之反中國儒教與反基督教之精神，以至乎其極；而以唯物的物本的思想，代替了中國之儒家傳統的人本思想。亦一手擋住了西方之神本的宗教思想。於是到共產黨統制大陸後，遂有對於天主教徒之迫害，對於儒家信徒之梁漱溟先生之思想之清算，而連帶亦清算了新文化運動時所奉為至上之西方之民主自由思想及科學至上之思想。然而從另一方面看，則共黨之以馬(克思)恩(格斯)是為預言家，列寧斯大林為教主，而共產黨宣言為聖經，而其他的宗教思想哲學為異端邪說，把主張其他思想者送入煉獄地獄般的反省院，集中營，正是一變態的宗教。有此等等，可見百年來中國政治問題文化，正一直與宗教問題相夾雜。……宗教亦無異直接間接在參加政治的鬥爭」。<sup>11</sup>

<sup>10</sup> 韋政通：〈東方人文精神的再生〉《人生》24卷10期(1962.10.1)，頁29。

<sup>11</sup> 唐君毅：〈宗教信仰而現代中國文化——論世界宗教的價值及其衝突之銷融儒家思想的宗教精神——上篇：世界宗教的價值及其衝突至銷融〉《民主評論》7卷2期(1956.11.16)，頁3。

這種儒者的心態相信只能勾畫出作為儒者謝氏的部份心情，但卻未能勾畫出其作為基督徒身分賦予的視野，這是謝氏與新儒家知識分子的最大分別。謝扶雅抱著這只是上帝給予中華民族短暫的試煉，<sup>12</sup>最終有一天中華民族的厄運將要過去，這種由宗教信仰孕育對民族的盼望，類似舊約先知對民族復興的期盼，是儒家知識分子所沒有的。<sup>13</sup>謝扶雅對離散生活的態度是樂觀的，對漂泊海外的生活縱有怨言，<sup>14</sup>但他能吸收當地社會和文化新事物來豐富自己見聞，<sup>15</sup>這對已有兩次出洋經驗的謝扶雅來說，離散海外的生活本身雖然辛苦，但並不是那麼痛苦，使他離開自己家鄉的政權才令他痛苦，這與科大衛形容十九世紀在香港的華人十分相似，就是「大部分在香港的華人，香港並非他們的家，直到他們以此為家」。<sup>16</sup>謝扶雅心目中雖然有可見可想像的家鄉，但卻不能回去，他只能在現實處境中隨處隨住，直到找到一個合的地方落腳為止，漂泊的家是暫時的，也就是傳統所說的四海為家。謝扶雅雖然在 1986 年自美回到一直被視為第二故鄉的廣州居住，但他仍保存其美國國籍，<sup>17</sup>這次「回鄉」是否另一次(自我)放逐的旅程？若是，是放逐旅程的起點抑或是終站？還是他一直以「四海為家」的寄居者的身分(sojourner identity)和心境回鄉？是傳統所說的「落葉歸根」？抑或是發現未來？

18

<sup>12</sup> 謝扶雅盼望在亂世無奈等待之際能有先知出現，參，氏著：〈「中國基督教」初論(上)〉《人生》17卷1期(1958.11.16)，頁9。

<sup>13</sup> 參，謝扶雅：〈敬告香港中小學教師〉《人生》25卷9期(1963.3.16)，頁21。

<sup>14</sup> 謝扶雅只不滿於在香港成為「無國籍華人」，「既無中共大陸或台灣國民政府的護照，同時也並不屬英國的國籍」，他經歷了一個無國籍身分的短暫時期。不過，他同時指出，「我們至少有我們的『祖國』，而且這個國擁有大好錦繡山河，具著四千年悠久不斷的文化。可惜它現在偶然染上了赤色——與國情格格不相入的異樣氣息」。參，謝扶雅：〈五四運動與香港大專學生〉《大學生活》(新)1卷5期(1966.5.15)，頁10,11。

<sup>15</sup> 參，謝扶雅：〈從美國的國會選舉說起〉《自由人》805期(1958.11.22)，版1；謝扶雅：〈道德和糧食——美國來鴻之八〉《自由人》818期(1959.1.7)，版2；謝扶雅：〈美國的社會和人生——美國來鴻之十二〉《自由人》853期(1959.5.9)，版2。

<sup>16</sup> David Faure ed., *Society* (Hong Kong: Hong Kong University Press, 1997), 57.

<sup>17</sup> 謝扶雅：《自辮子至電子——謝扶雅百年生平紀略》(香港：基督教文藝出版社，1992)，頁100-101。

<sup>18</sup> Maggi Leung 指出，回歸到自己的家鄉並不單是復興過去，而更可能的是發現未來。對謝扶雅來說，1986年回到中共政權統治下的第二故鄉，其中一可能性的解釋就是去觀看和發現中共自開放改革後的統治措施能否為華民創造一個美好的未來。參 Wai-han Leung, *Chinese Migration in German: Making Home in Transnational Space*. (Frankfurt am Main: IKO - Verlag für Interkulturelle Kommunikation, 2004), 67.

雖然本論文主要集中謝扶雅在離散中對華人基督徒身份的建構，但論文同時圍繞著謝扶雅和新儒家知識份子及基督教知識份子兩個群體的研究，前者補充了耶儒對話的歷史空隙，後者補充了基督教在 1950-60 年代香港與文化相關的空白歷史。它也有其限制，謝扶雅在從事研究基督教與中國文化關係的芸芸眾多基督教知識分子中是獨特的例子，梁家麟只是錯用謝扶雅為例子來批評此段時期從事本色神學研究的學者，但梁家麟對以上從事本色神學研究的學者的批評可能仍然有效，故仍需仔細檢討此段時期從事本色神學研究的學者是否如梁家麟的批評。本論文研究的對象是一位基督教的歷史人物，研究的方法也是歷史方法，不能像社會科學的研究方法將數據整理出來的分析進行普遍的應用(*generalization*)，只能限於對歷史人物和其思想分析而已，其神學思想也是當時處境的產物，對應用在今天的處境是有限制的。另外一些限制如胡簪雲和新儒家知識份子的對話需要另闢一題目作研究，基督教社羣內部對基督教與中國文化關係的理解和詮釋都沒有整體性、系統化和深入的探討，甚至沒有從新儒家知識份子社群內部觀點探討謝氏基督教信仰的限制。<sup>19</sup>盼望這些課題在日後能夠處理。

走筆至此，應該總結謝扶雅在 1950-60 年代建構的離散華人基督徒身分。縱觀謝扶雅一生，他曾出洋三次，初到東洋的日本留學，再到西洋的美國留學，後到美國從事翻譯工作，他掌握了日語、英語和華語三種語言，擁有多元文化身份的特徵。首兩次出洋留學使他增廣見聞，擴闊視野，但卻沒有處境上迫切的需要使他倡議要建構華人基督徒身份。直到 1949 年後，謝扶雅被迫離開內地而先後漂泊於香港和美國，筆者相信，這次「被迫」離開自己熟悉的文化、鄉鄰、土地和民族，對謝扶雅來說是一個重新認識自己的機會，是迫使他從客鄉或居留地不同社群的論述中去思考自己的信仰、文化和民族身份。沒有離散辛酸痛苦的經歷，沒有暫居在香港期間人文主義/宗教議題的衝擊，沒有暫居美國翻譯《歷代基督教名著集成》經驗帶來基督教可成為地區性或民族性宗教的啓蒙，便不能解

<sup>19</sup> 參，鄭宗義：〈批判與會通：論當代新儒家與基督教的對話〉載入賴品超、李景雄編：《耶儒對話新里程》（香港：香港中文大學崇基學院宗教與中國社會研究中心，2001），頁 323-324。

釋謝扶雅在離散中華人基督徒身分的形成。謝扶雅主動向新儒家知識份子社群推廣的「中華基督教」雖然沒有得到他們的接納，但多輪的討論鞏固其華人基督徒身分和豐富其內涵，激烈的討論說明了華人基督徒身份的特徵，就是作為離散的華人基督徒，在欣賞、發揚和認同自己的國族和文化優點的同時，也要對民族和文化內的缺點作出批判和反省，並認清基督教的人文主義與儒家的人文主義是有根本性的分別，但並不代表兩者不能溝通，先求異後存同似乎是互相溝通的基礎。謝扶雅建構的華人基督徒身份，強調不但要用中國文化來詮釋基督教，更要以基督教成全中國文化，<sup>20</sup>他也身體力行實踐之；謝扶雅所說的「成全」，就是以認同基督在世的教訓和行為來作為判斷文化和民族的標準，<sup>21</sup>亦即是說其宗教身分是凌駕於民族和文化的身份，並且透過與他者群體如新儒家知識份子社群和基督教知識份子社群不斷的辯証過程來鞏固這種層屬關係，讓其宗教身分更明顯的表達。

謝扶雅與以上兩個他者羣體的對話，我們可以觀察到一向有趣的現象，就是個體在社群內需要跟隨社群既定的價值觀才能被接納和生存，若社群本身是由不同背景的個體組成的，則群體容納個體的空間便會較大。相反，若社群本身是由相同背景的個體組成的，其空間便會收窄，不論是對個體成員或外來者。基督教群體是講求探討和研究基督教信仰如何與中國文化扣上關係的宗教知識份子社群，是由洋人和華人組成的，內裡也有自由和保守的信仰傳統，故此，謝氏在此群體綜合宗教、文化-民族的「中華基督教」觀點有被引用作討論和批評，謝氏更可在群體內對他人的觀點進行討論和批評，這相對於謝氏在思想價值傾向一元性的新儒家知識份子群體中一面倒被批評和圍剿完全是兩回事。可見，社群內多元的信仰背景文化是對個體的空間和自由有影響的。

謝扶雅在基督教圈子中對有關基督教與中國文化的討論正好反映他自身宗教身份和文化-民族身份的角力，從謝氏對胡氏人文主義的批評、謝氏推薦的「中

<sup>20</sup> 謝扶雅：〈何謂「中華基督教」？〉《人生》17卷3期(1958.12.16)，頁10。

<sup>21</sup> 謝扶雅：〈中華基督教的神學〉《人生》17卷107期(1959.4.1)，頁20。



華基督教」遭受批評、謝氏對何世明《從基督教看中國孝道》的評論、謝氏在「道成肉身」緣由的爭論，不難發現其宗教身分駕馭著其文化-民族身份，並給予文化-民族身份的生存空間。謝扶雅的「中華」(Chinese)一詞對當今的華人神學和漢語神學有什麼啓發？筆者以爲，謝氏所指的「中華」，是包含因戰亂而流徙，因文化交流或經貿活動而不再定居香港、台灣和東南亞的歐美華人，他們不再是依附地域的居民。這些擁有「中華」血統和文化的海外華人，他們與世界溝通的離散經驗常被忽畧，他們對自身文化和民族的理解常被自居擁有中原文化繼承者邊緣化，他們因自身離散處境而建構的宗教、文化和民族身份常被標籤爲雜種身份。海外華人學者杜維明指出，離散經驗使華人不僅要尋求做華人，而且要作不斷思考、反省什麼是華人，這樣使「中華性」(Chinese-ness)的意義更豐富，不再受中原地域限制和受政權對文化和民族身份定義的操控。<sup>22</sup>李歐梵更指出，自我放逐於中美兩個文化體系邊緣的夾縫能使他心理上安全，文化上亨通，都是經過一段痛苦漫長心路歷程的掙扎後，才相信無需要將自己認同任何一個文化中心。<sup>23</sup>很明顯，「中華性」(Chinese-ness)對於海外的華人知識分子是一個不斷建構過程的觀念，並隨著時代與其他文化和民族接觸而有更新和更豐富的意義，不再是古時的單一而是向前和多元的理解。<sup>24</sup>謝劍指出，中華民族本身的歷史發展就是由多元和異質性頗高的國族組成。<sup>25</sup>

若將 Chinese 一詞譯作「漢語」，其意義只包括那些能說漢語、看懂或以漢文寫作神學作品的人，但並不包括那些不能說漢語、看懂或以漢文寫作神學作品(第二、三代)的海外華人，他們被排斥於以漢語或漢文溝通和對話的神學研究之列；若將 Chinese 譯作「華人」，其意義雖然包括那些居留世界各地(第二、三代)的海外華人，但他們只能以當地語言或文字交流，他們可能已不懂看漢文，說漢

<sup>22</sup> Tu wei-ming, "Cultural China: The Periphery as the Center," *Daedalus* 120:2(1991), 12, 28.

<sup>23</sup> Leo Ou-fan Lee, "On the Margins of the Chinese Discourse," *Daedalus* 120:2(1991), 217.

<sup>24</sup> 周蕾指出，歷史上的「中華性」(Chinese-ness)可理解爲不能尋索的本源而是歷史前進的擴散。參 Rey Chow, "Introduction: On Chineseness as Theoretical Problem," *Boundary 2* 25:3 (Fall 1998), 24.

<sup>25</sup> 謝劍：〈文化認同、族群認同與民(國)族主義：以中國的多元性爲例〉收載劉青峰編：《民族主義與中國現代化》(香港：中文大學出版社，1994)，頁 169。

語，但他們仍自稱為華人。可見，若將 Chinese 只翻譯為「漢語」或「華人」，同樣對漢語神學或華人神學研究構成一定的限制，並不是劉小楓認為是表面看來「語言形式的籬筐」。<sup>26</sup>Chinese 既有「漢語」和「華人」含意，就可循這兩方向發展其「漢語神學」和「華人神學」，特別是後者，它們的發展潛力相信是有待發掘的，因為被中原華民政權視為邊緣的海外華人基督徒，是以中原的政治、民族和文化為中心的邊緣群體的邊緣群體，但其豐富的遷徙經驗使他們與世界各地文化結合起來，擁有國際性的視野和普世性的胸襟，所創作的的神學有如過去中華民族向外吸收融和周邊的文明而越趨豐富和充滿活力，這些可能是過去從事神學工作和基督教歷史研究工作者所忽視的盲點。海外華人基督徒的「離散身分」背後既蘊含著普世性的信仰身分意義，更因其「尋根」(包括文化和民族)運動或「再遷移」而與他邦民族的交往和文化的交流而發現華人文化和民族的獨特性，同時也發現他們與當地民族和文化的調適或同化程度，對神學與文化關係的研究相信有嶄新的理解，更對宗教身份和文化-民族身份的關係相信有更豐富的詮釋。然而，「漢語神學」可包括在種族上非華裔人士用漢語撰寫之神學，這是否謝扶雅的「中華基督教」所可以包含的是值得商榷的問題。

謝扶雅的「中華基督教」既有「中華」民族和文化的元素，也有針對本土和普世處境的需要，且有「一」(個基督)而「多」元化(基督教)，更有復古和未來的視野。謝扶雅當需要面對和表達宗教身分的處境時，他追溯中國文化的本源，繞過自秦至現代的學術思想傳統，直追孔子而不是孟子，肯定「中」更早於「仁」說。謝氏沒有否定中國歷代學術思想的貢獻，他只是回歸到早期中國文化傳統尋找資源，目的不是逃避或抽離新儒家知識份子對基督教的指責，而是從儒家最具代表的人物孔子的教誨或比儒家思想更早的文化資源尋溯立論的根據，來回應從

<sup>26</sup> 劉小楓指出，漢語神學「是因應當今漢語思想文化的政治地緣狀況。『華人神學』不夠準確和規範，『中國神學』在當今的政治文化語境中不夠明確，馬來西亞、新加坡的漢語學人用漢語表達的神學，不可稱為『中國神學』，『漢語神學』提法的原義不過想表達一種新的學問意識和思想感覺，一種重新理解中國的及其神學的企圖」。劉氏對「漢語神學」範圍的規範明顯是狹隘，相信「漢語神學」應當受政治地緣的限制外，也沒有說明「華人神學」不夠準確和規範的理據，更沒有說明「重新理解中國的及其神學的企圖」的「中國的」的具體意義。參氏著：《漢語神學與歷史哲學》(香港：漢語基督教文化研究所，2000)，頁3。

儒家知識份子對基督教的質詢，這種看似「復古」或不再在詮釋上爭持而「回歸經典」的處理身分危機的方法，1920年代的基督教本色運動就是一個典型的例子，本色運動的其中一種回應方式就是基督教徒不再用當時代流行的觀念來解決宗教身分的危機，而是從古代文化尋索可供立論的資源來回應。這種現象並不是偶然的，清初天主教徒嚴謨就是返回古老的儒家經典尋找資源解決信仰身份的危機，並為天主教教義注入新元素。<sup>27</sup>這種現象不單存在於基督教和天主教在華的歷史，也存在於中國的經學史，林慶彰提出的「明末清初經學研究的回歸原典運動」，說明了此時期的學者不滿歷代傳註的束縛，直接從經書的原文中去探索作者的原意。<sup>28</sup>更早的復古運動可見於唐朝韓愈和柳宗元提出的「文以載道」口號，正是一種基於儒家文化身分受佛教傳播的威脅而作的復古運動。這種現象也見於基督教的歷史，西方基督教宗教改革運動提出的回歸本源，包括聖經、早期教會的生活模式、早期教父的教訓等，是由於不滿當時中世紀教會對信徒信仰生活的壟斷性解釋而引發的宗教身分危機產生的。可見，復古的傳統是面對身分危機而產生的一種回應傳統，並普遍地記錄在中西文化的歷史，它們最終的目的並不是逃避責任，而是疏解身分面對的危機，是一種以後退的方式向前邁進和更新但卻被忽略的論述傳統。謝扶雅的「中華基督教」也是依據這種平常而被忽略的論述傳統在不同的社群中為自身的宗教身分而辯護。

最後，謝扶雅在離散中建構的華人基督徒身分，是有既本土(local)又全球性(global)離散身份的向度，這可從第四章敘述謝扶雅無論漂泊到那處，都關心當地的政情和民情，也同時關心國際大事，更關心當地或海外甚至內地華人的遭遇可見一斑。謝扶雅並不停留在關心的層次，他敢向當地、台灣和內地政權作出嚴厲批評，更以實際行動如籌建跨地域的學者組織來批判不公義、不公平、不人道、

<sup>27</sup> 褚良才、楊柳：〈從儒家經典到天主教教義——解釋嚴謨《帝天考》如何為“上帝”正名〉載入李熾昌主編：《文本實踐與身分辨識：中國基督徒知識分子的中文著述(1583-1949)》(上海：上海古籍出版社，2005)，頁201。

<sup>28</sup> 參，林慶彰：《明代經學研究論集》(台北：文史哲出版社，1994)，頁333-335。另參，林慶彰：〈姚際恆治經的態度〉載入林慶彰：《清代經學研究論集》(台北：中央研究院中國文史哲研究所，2002)，頁65-107。

不民主的政策和措施。謝扶雅在離散中並非消極的接受現實，而是不斷和發聲抗爭。謝扶雅作為一位流亡的基督教知識分子的言行有點像艾德華·薩依德(Edward Said)和其描述和實踐的知識分子，薩氏指出，

「知識分子是具有能力『向』(to)公眾以及『為』(for)公眾來代表、具現、表明訊息、觀點、態度、哲學或意見的個人。而且這個角色也有尖銳的一面，在扮演這個角色時必須意識到其處境就是公開提出令人尷尬的問題，對抗(而不是產生)正統與教條，不能輕易被政府或集團收編，其存在的理由就是代表所有那些慣常被遺忘或棄之不顧的人們和議題。知識分子這麼做是根據是普遍的原則：在涉及自由和正義時，全人類都有權期望從世間權勢或國家中獲得正當的行為標準；須勇敢地指證、對抗任何有意或無意違反這些標準的行為」。<sup>29</sup>

他更指出，

「知識分子既不是調解者，也不是建立共識的人，而是全身投注於批評意識，不願接受簡單的處方、現成的陳腔濫調，或平和、寬容的肯定權勢者或傳統者的說法或作法。不只是被動地接受不願意，而且是主動地願意在公眾場合這麼說」。<sup>30</sup>

謝扶雅在離散中面對內地、台灣或暫居地的政權沒有畏懼、不留情面的批評；面對同樣離散的新儒家知識分子社群推廣其「中華基督教」，直率表達其宗教身分凌駕於民族和文化身份；面對基督教社群更無懼以基督作為教會最高審判標準來互相砥礪，說明了一位在離散中面對不同群體所表現的華人基督徒知識分子的身份。

<sup>29</sup> 艾德華·薩依德(Edward Said)著，單德興譯：《知識分子論》(台北市：麥片出版股份有限公司，1997)，頁48。

<sup>30</sup> 艾德華·薩依德(Edward Said)著，單德興譯：《知識分子論》(台北市：麥片出版股份有限公司，1997)，頁59-60。



附錄——謝扶雅的生平（依據《南華小住山房》(六)「自訂年表」列出)：

- 1892 生於浙江省紹興府山陰縣安門外菖蒲樓村。
- 1894 父昌衢公以三十八歲病故，母萬紉芳，是年廿七歲。弟介眉於十一月一日生，是為遺腹子。堂叔元洪中進士。
- 1895 祖芳巖公元配沈太夫人與姊苕，約於是年先後逝世。
- 1896 入家塾，受讀三字經詩經。
- 1897 繼續書經過、四書等。
- 1898 失足墮屋前之河，得救。弟患腹鼓脹幾死。
- 1900 繼續易經禮記春秋左傳公羊傳等。
- 1901 繼續國語(戰)國策史記菁華錄等。
- 1905 應說童子試不第，讀東萊博議等，點閱通鑑輯覽，習筆算。兄鎮端，十九歲，赴曹娥，任文書職於滬杭路甬紹段工程處。
- 1906 應紹興府中學堂入學試及格，但用費無出，不得肄業。秋赴蘇，從舅父萬桐候習律。
- 1908 在蘇漂陽縣署，隨班為帝后「舉哀」。
- 1911 春渡日本，入東京日語學堂。秋入同文書院(在目白)。
- 1912 三月同文書院畢業。移居早稻田留日中國青年會宿舍。
- 1913 患右肺尖結核。
- 1914 四月考入東京高等師範學校肄業，任紹興大夏雜誌駐日特約撰述員。
- 1915 加入中華革命黨。九月改入立教大學一年級肄業。冬患急性視網膜炎，眼科醫生勸改業耕種，不能聽。
- 1916 春、受基督教洗禮於聖公會。九月由本歸至家鄉。冬患面疔瘡甚險。
- 1917 在杭州西湖為中華書局特約編譯員，之譯培根文選。為青年會全國協會譯祈禱發微，完人範兩書。
- 1918 助新國民月刊編輯第三期。秋任中華基督教青年會協會文書幹事。
- 1921 二月與蘇儀貞在滬結婚。
- 1922 附和中國本色教會運動。
- 1924 長子太平生。
- 1925 十一月渡美入芝加哥大學神學院進修。
- 1926 九月轉入哈佛大學，專攻哲學。
- 1927 在廣州撰《人格教育論》及《宗教哲學》兩書，付青年協會書局出版。
- 1928 秋受嶺南大學聘任教哲學及國文。
- 1929 次女漱珠生。以「南華小住山房」名書齋，撰《人生哲學》。
- 1931 三兒日平生。主嶺南大學哲學系，主編嶺南學報。撰《倫理學》。
- 1932 五月割內痔，染腎盂炎，八月痊癒。《個人福音》在上海女青年協會出版。
- 1933 《南華小住山房詩草》出版。

- 1936 春辭嶺南大學教職，赴河北定縣實驗區，任中華平民教育促進會秘書主任。
- 1937 撰《寫了基督教與現代思想》。
- 1938 隨平教會在長沙襄助衡山實驗縣工作，助省府辦理地方幹部訓練。
- 1939 隨平教會遷成都，旋移重慶北碚。八月經昆明赴香港，重任嶺南大學教課兼訓導長。
- 1940 冬任中山大學文學院長兼文科研究所主任。
- 1941 築小住山房於桂林七星岩。九月任國立師範學院公民訓育系主任(在湖南)。
- 1942 娶尹振雄為繼室。
- 1943 幼兒景平生。任東吳大學(時在曲江)訓導長兼主中國文學系。
- 1944 走難於廣西省。譯 Royce《宗教哲學》。
- 1945 任廣西省政府(時在百色)顧問、任教西江學院。九月由百色下梧州至廣州。十一月飛渝任鄉村建設學院社教系及國立編譯館編纂。
- 1946 校訂哲學辭典。六月隨國立編譯館復員至南京。九月兼金陵大學教課。
- 1947 擬編哲學叢書，撰《道德哲學》。
- 1948 九月代國立師範學院長。十二月赴廣州任華僑大學教育系，兼在嶺南大學授人生哲學。
- 1949 七月赴香港，受嶺英書院聘，主國文系。
- 1950 撰初中公民教本三冊。主壽山中學教務。
- 1952 任教港府所開辦官立文商專科學校。《當代道德哲學》在港出版。
- 1953 兼崇基學院教課。
- 1954 《中國政治思想史綱》在台出版。
- 1956 九月任教香港浸會學院。《中國文史述評》在港出版。
- 1957 二月、母親在蘇州棄養。著《倫理學》(大學叢書本)。
- 1958 四月、挈眷移美，擔任基督教歷代名著譯事，寓紐澤西州麥迪臣鎮。
- 1959 譯畢《康德道德哲學》。
- 1960 二月及五月先後割去兩眼白內障。與海外七十三人聯名通電反對蔣(介石)連任三屆總統。
- 1961 與張君勱等發起組織「自由中國協會」，共謀光復大陸。譯校《祁克果人生哲學》。
- 1962 譯《聖多默神學》。為香港《聯合評論》寫時論。
- 1963 與港日志士編行自由中國月刊鼓吹反攻復國。
- 1964 譯校《東方教父神學》。任香港《崇基學報》特約撰述員。
- 1965 與徐慶譽等發起組「中國復興同盟」，以推翻中共政權，改造台灣國府為宗旨。編行《再造》刊。《基督教與中國》論集在港出版。譯畢士來馬赫《宗教與敬虔》。
- 1966 譯許革勒宗教的《神祕要素》。

- 1967 爲港台神學院撰《基督教與中國思想》教本。人生哲學改訂在台出版。
- 1968 許革勒《虔誠生活》譯竣。寫〈基督教名著集成書目提要〉。
- 1969 譯畢《安立甘宗思想家文選》。唯中論集在台出版。續譯來德里：《自有耶穌以來》。
- 1970 五月自傳《巨流點滴》在港出版。譯《主後第二世紀教會文選》。編訂了《南華小住山房》文集付印。
- 1971 一月廿七日辛亥元旦撰自輓聯如後。《基督教與中國思想》在香港出版。
- 1970s 末 應台灣副總統謝東閔(謝氏在青年會工作時曾幫助過的人)之邀，到台灣參觀和訪問，得蔣經國總統接見，到東海大學及神學院演講，至1981年初才返美。
- 1972 《人格教育論》在台北出版。
- 1973 《倫理學新論》在台北出版。《顧子仁與學運》在香港出版。
- 1974 《南華小住山房文集》第一至第六集在香港出版。
- 1977 《謝扶雅晚年文錄》在台北出版。
- 1978 《我的四書生活》在香港出版。
- 1979 《生之回味》在香港出版。
- 1984 應廣州中山大學六十周年校慶之邀請回大陸訪問，並與前妻之子平年團聚。女兒漱珠已病逝，遺外孫女伍乙。被邀前往北京、南京和上海訪問，會見三十多年親朋好友。還在學術機構演講推介要吸收「兩希」科學和宗教精神，重建中華文化。回美途中，探訪香港浸會學院，接待基督教文藝出版社、基督教周報、道風山基督教叢林、景風、橋的基督教人士訪問。停留香港期間，特備鮮花一束，到前妻蘇儀貞墓前致祭。《周易論集》在台北出版。
- 1985 與胡秋原合辦《海外中華》雜誌，但因體力不支而停刊。
- 1986 九月到廣州的兒子平年(新「南華小住山房」)長期定居，但是，他仍保持美國護照。《中庸與道理：中西歷史哲學比論》、《謝扶雅晚年基督教思想論集》在香港出版。
- 1987 《望百年紀要——兩個轉向·一個過渡·三過高潮》在香港出版。
- 1991 六月接受親友爲他慶祝一百歲的壽宴。《謝扶雅教授百齡詩文集》在香港出版。
- 1991 八月息勞歸主。
- 1992 《自辮子至電子：謝扶雅百年生平紀略》在香港出版。
- 1996 《嚶嚶集：九九盲叟(歲次庚午)》在香港出版。

## 參考書目

### A. 謝扶雅專著：

- 謝扶雅編。《基督教青年會原理》。上海：青年協會書局，1922。
- 謝扶雅。《新時代的信仰：宗教與人生問題討論課本》。上海：青年協會書局，1925。
- 謝扶雅。《中國倫理思想 ABC》。上海：世界出版社，1929。
- 謝扶雅。《基督教對今日中國底使命》。上海：青年協會書局，1935。
- 謝扶雅。《被壓迫者的福音》。香港：青年協會書局，1938。
- 謝扶雅。《丁立美牧師紀念冊》。上海：廣學會，1939。
- 謝扶雅。《基督教與現代思想》。上海：青年協會書局，1941。
- 謝扶雅。《人生哲學》。上海：正中書局，1947。
- 謝扶雅。《學校生活》(中一生活指導課本)。香港：庚寅出版社，1950。
- 謝扶雅。《中國政治思想史綱》。台北：正中書局，1954。
- 謝扶雅。《當代道德哲學》。香港：亞洲出版社(再版)，1955。
- 謝扶雅。《中國文史述評》。香港：太平洋圖書公司，1957。
- 謝扶雅。《倫理學》。香港：孟氏教育基金會，1959。
- 謝扶雅。《宗教哲學》。香港：圖鴻印刷公司，1959。
- 謝扶雅。《個性·偏性與眾性：中國固有文化及現代化之檢討》。香港：出版社不詳，1962。
- 謝扶雅。《基督教與中國》。香港：中華基督徒送書會，1965。
- 謝扶雅。《中國三教的共同本質》。香港：基督教中國文化研究社，1966。
- 謝扶雅。《唯中論集》。台北：台灣商務印書館，1969。
- 謝扶雅。《巨流點滴》。香港：基督教文藝出版社，1970。
- 謝扶雅。《自有耶穌以來》。香港：基督教文藝出版社，1970。
- 謝扶雅。《基督教與中國思想》。香港：基督教文藝出版社，1971。
- 謝扶雅。《人格教育論》。台北：西南出版者，1972。
- 謝扶雅。《倫理學新論》。台北：台灣商務印書館，1973。
- 謝扶雅。《顧子仁與學運》。香港：基督教文藝出版社，1973。
- 謝扶雅。《南華小住山房文集》第一至第六集。香港：南天書業出版公司，1974。
- 謝扶雅。《謝扶雅晚年文錄》。台北：傳記文學出版社，1977。
- 謝扶雅。《我的四書生活》。香港：道聲出版社，1978。
- 謝扶雅。《生之回味》。香港：道聲出版社，1979。
- 謝扶雅。《周易論集》。台北：東海大學出版者，1984。
- 謝扶雅。《中庸與道理：中西歷史哲學比論》。香港：香港浸會學院教學發展中心，1986。
- 謝扶雅。《謝扶雅晚年基督教思想論集》。香港：基督教文藝出版社，1986。
- 謝扶雅。《望百年紀要——兩個轉向·一個過渡·三過高潮》。香港：出版社不詳，



1987。

- 謝扶雅。《謝扶雅教授百齡詩文集》。香港：基督教中國宗教文化研究社，1991。
- 謝扶雅。《自辦子至電子：謝扶雅百年生平紀略》。香港：基督教文藝出版社，1992。
- 謝扶雅。《嚶嚶集：九九盲叟(歲次庚午)》。香港：香港浸會學院教學發展中心，1996。

## B. 謝扶雅著述的文章：(依時序排列)

### 1. 《嶺南學報》：

- 〈萊布尼茲與中西文化〉1卷1期(1929.12)，頁1-13。
- 〈新康德哲學三派之比較〉1卷2期(1930.5)，頁30-49。
- 〈現存老子道德經注釋書目考〉1卷3期(1930.6)，頁55-59。
- 〈道與邏各斯〉1卷4期(1930.9)，頁1-55。
- 〈邵雍先天學新釋〉2卷3期(1932.6)，頁132-148。
- 〈光孝寺與六祖慧能〉4卷1期(1935.4)，頁175-201。

### 2. 《嶺南周報》：

- 〈民廿八雙十底回顧與前瞻〉港刊19期(1939.10.13)，頁1-3。
- 〈做文章底態度問題〉港刊34期(1940.3.27)，頁3。
- 〈五四啓示我們的〉港刊39期(1940.5.8)，頁3。
- 〈周報與學業〉港刊44期(1940.9.11)，頁2。

### 3. 《嶺南大學校報》：

- 〈新中國建造中的大學生〉港刊34期(1939.9.25)，版1-3。
- 〈新嶺南精神〉港刊48期(1940.1.8)，版1-2,7。
- 〈南風底強化〉港刊51期(1940.1.29)，版1-2。
- 〈再談新嶺南精神〉港刊62期(1940.4.29)，版2-4。
- 〈大學教育中之論理學〉港刊68期(1940.6.10)，版1,10。
- 〈大學訓育的道理〉港刊73期(1940.9.23)，版1-2。

### 4. 《大學生活》：

- 〈當代大學生與世界文化〉1卷3期(1956.6)，頁3-5。
- 〈唯中論——中國特有的哲學〉7卷16期(1962.1.1)，頁10-13。
- 〈讀書不忘救國〉7卷24期(1962.5.5)，頁4-6。
- 〈中國民族心理與科學精神〉8卷1期(1962.5.16)，頁11-12。
- 〈再論讀書不忘救國〉8卷8期(1962.9.1)，頁4-5,13。
- 〈科學、民主、基督教〉8卷14期(1962.12.1)，頁21-22。
- 〈談香港中文大學〉8卷22期(1963.4.1)，頁19-21。

- 〈科學的人生觀〉9卷5期(1963.7.16)，頁25-27。  
 〈從重洋萬里看中文大學〉新1卷11期(1964.9.20)，頁3-5。  
 〈留日學生與西洋留學生〉新1卷22期(1965.3.10)，頁4-5。  
 〈懷念香港的大學生〉新2卷8期(1965.8.10)，頁4-5。  
 〈五四運動與香港大專學生〉1卷5期(1966.5.15)，頁10-11。  
 〈再談唯中論〉2卷2期(1967.2.15)，頁9-10。

#### 5. 《祖國(半)月刊》：

- 〈中國新倫理的建設〉8卷1期(1954.10.4)，頁6-7。  
 〈中國民族的信仰問題〉9卷9期(1955.2.28)，頁6-8。  
 〈從南洋大學看祖國〉9卷11期(1955.3.14)，頁4-5。  
 〈中國固有文化對今日世界的重要性〉10卷12期(1955.6.20)，頁5-7。  
 〈南京經學三派別〉10卷7期(1955.5.16)，頁21-23。  
 〈今日中國文化的癥結及其治療〉10卷4期(1955.4.25)，頁8-10。  
 〈中國文化的再評價〉23卷4期(1958.7.28)，頁11-13,28。  
 〈答劉蘭生先生「祖國最需要你的時候」〉26卷11期(1959.6.8)，頁13,封底。  
 〈康德的自由理念〉26卷13期(1959.6.22)，頁11-12。  
 〈我們要求召開新國民大會〉28卷6期(1959.11.2)，頁11,23。  
 〈蔣總統的自救與救中華民國〉30卷10期(1960.4.4)，頁18。  
 〈中文大學與香港的未來〉31卷5期(1960.8.1)，頁10-11。  
 〈中華民族的顛沛與復興〉36卷8期(1961.11.20)，頁6-8。  
 〈保守、改進與超越〉37卷6/7期(1962.2.12)，頁5-7,27。  
 〈思「胡適」，悼「雷震」〉38卷6期(1962.5.7)，頁21,23。  
 〈東西文化論戰感言〉39卷5期(1962.7.30)，頁5-7。  
 〈新唯中論與「兩希」〉41卷6期(1962.2.4)，頁4-6。  
 〈新唯中論的人生觀〉43卷1期(1963.7.8)，頁4-5,封底。  
 〈我也談「人情味與公德心」〉44卷5期(1963.10.28)，頁4,13。  
 〈學術標準與中國現代化〉45卷10期(1964.3.2)，頁6-7。

#### 6. 《人生雜誌》(半月刊)

- 〈人生與人文〉9卷4期(1955.1.1)，頁6-7,36。  
 〈人格與神聖〉9卷11期(1955.4.16)，頁2-6。  
 〈「當代道德哲學」自序〉11卷3期(1955.12.16)，頁3。  
 〈從中國根本文化略說太極拳〉12卷11期(1956.10.16)，頁8-9。  
 〈「中國文史述評」序〉13卷12期(1957.5.1)，頁27。  
 〈宋學新論〉14卷1期(1957.5.16)，頁11-12。  
 〈則矣香港〉15卷12期(1958.5.1)，頁17。  
 〈短簡〉16卷4期(1958.7.1)，頁30-31。

- 〈中國基督教初論(上)〉17卷1期(1958.11.16),頁8-9。
- 〈何謂「中華基督教」?—中華基督教初論二續〉17卷3期(1958.12.16),頁9-11。
- 〈中華基督教的神學—中國基督教初論之三〉17卷6/7期(1959.2.1),頁9-10。
- 〈「當代道德哲學」自序〉11卷3期(1955.12.16),頁3。
- 〈人生本位質疑〉17卷8期(1959.3.1),頁11-13。
- 〈中華基督教制度問題〉17卷10期(1959.4.1),頁19-20。
- 〈人生通信〉17卷11期(1959.4.16),頁9-10。
- 〈中華基督教初論(續完)〉17卷12期(1959.5.1),頁11-12。
- 〈讀唐君毅先生論「三祭」感言〉18卷3期(1959.6.16),頁7-9。
- 〈關於胡適「容忍」文及其他〉18卷7期(1959.8.16),頁30-31。
- 〈自狀(上)〉19卷11期(1960.5.1),頁26-28,23。
- 〈自狀(中)〉19卷12期(1960.5.1),頁24-26。
- 〈自狀(下)〉《人生》20卷1期(1960.5.16),頁24-26。
- 〈儒教耶教與中西文化〉20卷3期(1960.6.16),頁8-10。
- 〈人生通信〉20卷5期(1960.7.16),頁30。
- 〈我對東西學術思想的想法〉20卷10期(1960.10.1),頁19-21。
- 〈論學書簡〉21卷1期(1960.11.6),頁28-31。
- 〈香港中小學應該注意一些問題〉21卷2期(1960.12.1),頁20-21。
- 〈人生十年·民國五十年·中華五千年〉21卷5期(1961.1.16),頁28。
- 〈評竇百里(Wm. T de Bay)編中國傳統淵源〉23卷4期(1962.1.1),頁14-15。
- 〈在早期英譯中的孔子〉24卷10期(1962.10.1),頁22-25。
- 〈論自殺〉25卷1期(1962.11.16),頁16-17。
- 〈敬告香港中小學教師〉25卷9期(1963.3.16),頁20-21。
- 〈牟著「中國哲學的特質」書後〉25卷12期(1963.5.1),頁15-16。
- 〈「人生觀論戰四十周年」書感〉27卷1期(1963.11.16),頁7-11。
- 〈論語述而篇首兩句〉30卷6期(1965.10.16),頁8-9。
- 〈論中外思想溝通之不易〉31卷4期(1966.8.10),頁2-10。

## 7. 〈聯合評論〉

- 〈國慶大巡行有感〉63期(1959.10.30),頁4。
- 〈「兩個」中國等於沒有「中國」——從海外對這次台灣毀憲連任後的傷悼〉89期(1960.5.6),頁2。
- 〈「自由中國」終於被扼殺了!〉110期(1960.9.30),頁4。
- 〈美國輿論對雷案的反應〉112期(1960.10.14),頁4。
- 〈蔣還有自贖的機會嗎?聯合國大會通過暫阻中共入代中國席次案後感〉115期(1960.11.4),頁4。
- 〈雷案在美國人心目中〉118期(1960.11.25),頁5。
- 〈美國民主黨上台以後——我們真到了搶救中華民國的最好機會〉120期

- (1960.12.9)，頁 5。
- 〈怎樣才能團結反攻？——兼論美國新政權的對華政策〉122 期(1960.12.23)，頁 5。
- 〈自助·人助·天助——寫在中華民國第五十個年頭〉124 期(1961.1.6)，頁 1-2。
- 〈「弔民伐罪」應即兌現〉131 期(1961.3.3)，頁 5。(針對大陸水旱之災和經濟政策)
- 〈民主意識與中西人生觀〉135 期(1961.3.31)，頁 5。
- 〈海外一致促進反攻的時候到了〉138 期(1961.4.21)，頁 5。
- 〈民主國家和警察國家的分別〉145 期(1961.6.9)，頁 1。
- 〈留美學人對最近國是〉149 期(1961.7.7)，頁 1-2。
- 〈下屆聯大的中國問題〉151 期(1961.7.21)，頁 2。
- 〈奴才亡國論〉153 期(1961.8.4)，頁 1。
- 〈我所主張的反攻〉155 期(1961.8.8)，頁 2。
- 〈雷震被捕周年痛言〉157 期(1961.9.1)，頁 1-2。
- 〈何以還不在今年雙十誓師〉164 期(1961.10.20)，頁 1-2。
- 〈中國如何才能走向民主〉168 期(1961.11.17)，頁 1。
- 〈中華民國在聯合國來的席位問題〉172 期(1961.12.15)，頁 1。
- 〈蘇聯幫了中共一次倒忙〉175 期(1962.1.5)，頁 3。
- 〈不能建國，何以復國〉179 期(1962.2.2)，頁 2。
- 〈毛澤東與赫魯曉夫〉181 期(1962.2.23)，頁 2。
- 〈公開與封鎖〉184 期(1962.3.16)，頁 2。
- 〈胡適與國運〉188 期(1962.4.13)，頁 2-3。
- 〈我相信中國人民〉196 期(1962.6.8)，頁 2。
- 〈進步與倒退〉198 期(1962.6.22)，頁 2。
- 〈中國的最後一次革命〉201 期(1962.7.13)，頁 1。
- 〈美國必要支持中國人民革命〉205 期(1962.8.10)，頁 1-2。
- 〈「一個勢力」·「一個」中國〉208 期(1962.8.31)，頁 2。
- 〈「兩個中國」之不可能性——從中華文化及其現代化的觀點〉211 期(1962.9.21)，頁 2。
- 〈最近留美學生及華僑動向——答黃宇仁先生〉215 期(1962.10.19)，頁 2。
- 〈國府反攻的又一次良機〉219 期(1962.11.16)，頁 2。
- 〈(左)舜生上月病入波士頓醫院，茲聞又病金山賦寄〉219 期(1963.3.15)，頁 7。
- 〈和平與革命〉241 期(1963.4.26)，頁 3。
- 〈教權與人權〉251 期(1963.7.5)，頁 3。(討論教皇權力)
- 〈論蔣經國訪美〉261 期(1963.9.13)，頁 1。
- 〈國府至今還不出兵嗎？悼甘迺迪之後的一個切想〉274 期(1963.12.13)，頁 2。
- 〈巴拿馬事件與美對外政策〉281 期(1964.2.7)，頁 2。
- 〈詹森總統所面對的內外難題〉283 期(1964.3.6)，頁 2。
- 〈美國真不會承認中共嗎？〉289 期(1964.4.17)，頁 3。



- 〈我也談「中國之希望」〉292期(1964.5.18)，頁1。
- 〈美國的黑人問題〉299期(1964.6.26)，頁2。
- 〈從美國大選展望說起〉303期(1964.7.24)，頁2。
- 〈再談中國的希望：答殷懷遠先生〉306期(1964.8.14)，頁2。
- 〈黑人·赤華與月球〉312期(1964.9.25)，頁2。
- 〈不可中毛澤東的陰謀〉314期(1964.10.7)，頁1。

#### 8.《自由中華》(月刊)

- 〈毛共的命運，並論反共革命的前提〉2期(1963.4.1)，頁1-2。
- 〈美國應即改變對華政策〉3期(1963.5.1)，頁2。
- 〈個人價值之前人人平等〉4期(1963.6.1)，頁1。
- 〈外強中乾的中共〉5期(1963.7.1)，頁1,7。
- 〈思想的定律與修正〉6期(1963.8.1)，頁1。
- 〈愛國·復國·建國〉9期(1963.11.1)，頁1。
- 〈覆書信〉9期(1963.11.1)，頁4。
- 〈大陸野蠻暴行之一實例〉10期(1963.12.1)，頁4。
- 〈怎樣改變「兩個中國」，讓我們在台及海外民主志士跟大陸抗暴之士聯合起來〉11期(1964.1.1)，頁1。
- 〈我們為什麼要光復大陸？〉12期(1964.2.1)，頁1,2。
- 〈斥中共又詆「美帝」文化侵略〉14期(1964.4.1)，頁3。
- 〈中共政權的理論基礎——名為馬列主義，實則法家權術的殘餘〉15期(1964.5.1)，頁1。

#### 9.《自由鐘》(月刊)

- 〈自由中國協會與我〉1卷2期(1965.4.1)，頁6-8。
- 〈張君勱先生二三事〉港字1卷1期(1970.7.20)，頁20-21。

#### 10.《再造》(月刊)——(紐約：中華再造社，1965)

- 〈異哉！所謂「階級鬥爭」〉1期(1965.1.1)，頁1,4。
- 〈斥毛澤東的反對自由主義〉2期(1965.2.1)，頁1-2。
- 〈讀司馬璐著「和平演變論」後〉4期(1965.4.1)，頁6。
- 〈推倒毛共政權的時機熟了〉5期(1965.5.1)，頁1-2。
- 〈自由中國協會與我〉5期(1965.5.1)，頁1-2,5。
- 〈留美學生最近的心情〉8期(1965.8.15)，頁5。
- 〈承認中共，等於不承認中國六億人口〉9期(1965.9.15)，頁1-2。
- 〈關於越戰美國急宜調整對外政策〉11期(1965.11.15)，頁1-2。
- 〈毛澤東「名與身俱滅」〉17期(1966.5.15)，頁1,6。
- 〈論民主自由法治之一貫〉19期(1966.7.15)，頁1,6。

- 〈思想與事實〉20期(1966.8.15)，頁1,4。
- 〈毛像與毛著〉22期(1966.10.15)，頁1-2。
- 〈評羅沙報告的建議「兩個中國」〉23期(1966.11.15)，頁1,2,6。
- 〈復國與復興〉28期(1967.4.51)，頁4-5,14。
- 〈聯(合國)大(會)內中國代表權問題感言〉34期(1968.1.15)，頁7。
- 〈敬告香港各界青年〉35期(1968.2.15)，頁5-7。

#### 11.《中華雜誌》(台北：中華雜誌社)

- 〈超越創新與新唯中論〉1卷1期(1963.8.16)，頁4。
- 〈從中國文化中的「士」說起〉1卷2期(1963.9.16)，頁11。
- 〈台灣目前的急務〉3卷3期(1965.3.16)，頁44。
- 〈五四運動與反基督教運動〉3卷8期(1965.8.16)，頁28,21。
- 〈留美學界近況〉9卷10期(1971.10)，頁51。
- 〈自立、獨立、是立國的前提〉11卷8期(1973.8)，頁50。
- 〈美新總統爲水門案又闖了禍〉20卷10期(1974.10)，頁55。

#### 12.《自由人》

- 〈歉然與失望〉756期(1958.6.4)，頁2。
- 〈美國的社會和情味〉767期(1958.7.20)，頁2。
- 〈略談美國的政治和社會風氣〉784期(1958.9.10)，頁3。
- 〈美國人看中國最近的將來〉790期(1958.10.1)，頁2。
- 〈美國人對中國問題的空希望〉798期(1958.10.29)，頁1。
- 〈從美國的國會選舉說起〉805期(1958.11.22)，頁1。
- 〈「外交承認絕對不是道德認許」嗎？美國的恐赤病！〉811期(1958.12.13)，頁2。
- 〈道德和糧食〉818期(1959.1.7)，頁2。
- 〈政治競賽與學術競賽〉822期(1959.1.21)，頁2。
- 〈再說不「兩個中國」〉844期(1959.4.8)，頁2。
- 〈美國的社會和人生〉853期(1959.5.9)，頁2。
- 〈論蔣總統再連任問題〉865期(1959.6.20)，頁1。
- 〈華府見聞述要〉883期(1959.8.22)，頁2。

#### 13.《東方雜誌》(台灣：東方雜誌社)

- 〈中國特有的哲學——唯中論〉復刊3卷6期(1969.12.1)，頁45-50。
- 〈大學經果是周文王所作的嗎？〉復刊6卷8期(1973.2.1)，頁33-35。
- 〈「四書道貫書後」的書後〉復刊6卷12期(19673.6.1)，頁71-75。
- 〈東西學術思想的會通——林著「對李約瑟中國科學史之商榷」文書後〉復刊7卷12期(1974.6.1)，頁11-14。
- 〈新世界秩序的建立與推行〉復刊8卷4期(1974.10.1)，頁11-13。

- 〈太極本義及新詮〉復刊 8 卷 9 期(1975.3.1)，頁 17-24。
- 〈佛法能效貢獻於現代世界〉復刊 9 卷 5 期(1975.11.1)，頁 19-22。
- 〈科學與宗教〉復刊 9 卷 12 期(1976.6.1)，頁 22-24。
- 〈中道和兩希〉復刊 11 卷 6 期(1977.12.1)，頁 25-29。
- 〈重譯英文四書的一些管見〉復刊 10 卷 12 期(1971.6.1)，頁 21-24。
- 〈科學與健康〉復刊 10 卷 5 期(1976.11.1)，頁 28-31。
- 〈新中道論(上)〉復刊 11 卷 9 期(1978.3.1)，頁 40-45。
- 〈新中道論(下)〉復刊 11 卷 10 期(1978.4.1)，頁 35-41。
- 〈人(仁)爲萬物之衡準〉復刊 13 卷 5 期(1979.11.1)，頁 19-23。
- 〈宗教的意義和價值〉復刊 14 卷 4 期(1980.10.1)，頁 14-17。
- 〈白居易長恨歌析論〉復刊 15 卷 8 期(1982.2.1)，頁 48-52。
- 〈周易重要諸卦新詮(上)〉復刊 17 卷 1 期(1983.7.1)，頁 19-23。
- 〈周易重要諸卦新詮(下)〉復刊 17 卷 2 期(1983.8.1)，頁 15-19。

#### 14. 〈海外論壇〉(紐約：海外論壇社)

- 〈編譯歷代基督教名著的一些感想〉1 卷 12 期(1960.12.1)，頁 14-15。
- 〈實驗主義能作爲民主政治的哲學基礎嗎？〉2 卷 3 期(1961.3.1)，頁 3-5。
- 〈割眼記〉2 卷 5/6 期(1961.8.1)，頁 12-13。
- 〈個性·偶性與眾性(上)〉3 卷 3 期(1962.3.1)，頁 2-5。

#### 15. 〈明報月刊〉

- 〈五四運動與基督教〉79 期(1972.7)，頁 16-18。
- 〈中國問題與基督教〉107 期(1974.11)，頁 25-27。

#### 16. 〈展望〉

- 〈基督教與儒教〉61 期(1962.1)，頁 2-4。
- 〈胡適與宗教〉65 期(1962.5)，頁 8-10。
- 〈基督教有「意底牢結」嗎？〉69 期(1962.9)，頁 3-4。
- 〈關於劉廷芳先生〉70 期(1962.10)，頁 2-3。
- 〈祁克果的基督徒觀〉72 期(1962.12)，頁 5-6。
- 〈謝洪寶與范子美——爲了兩位教會文工的老前輩〉73 期(1963.1)，頁 6-17。
- 〈憶念徐寶謙〉76 期(1963.4)，頁 13-15。
- 〈追憶余日章先生〉79 期(1963.7)，頁 13-14。
- 〈宗教與政治〉81 期(1963.9)，頁 1-2。
- 〈基督教與中國倫理——讀何(世明)著「從基督教看中國孝道」書後〉87 期(1964.3)，頁 12-13,28。
- 〈道成肉身的我見〉88 期(1964.4)，頁 2-3。
- 〈宗教與哲學〉90 期(1964.6)，頁 18-19,27。

- 〈士來馬赫的宗教觀〉94期(1964.10)，頁6-7。
- 〈十字架的福音〉95期(1964.11)，頁2-3,19。
- 〈基督教與科學〉96期(1964.12)，頁6-7。
- 〈中國教會對基督教應有的貢獻〉98期(1965.2)，頁2-3。
- 〈宗教的浪漫主義者老子〉102期(1965.6)，頁4-5。
- 〈潘霍華的跟隨基督〉107期(1965.11)，頁2-3,6。
- 〈從聖多默神學譯本出版說起〉112期(1966.4)，頁26。
- 〈許革勒的宗教思想〉115期(1966.8)，頁6-7。
- 〈九一八文字主日感言〉116期(1966.10)，頁4-5。
- 〈「基督教與中國思想」的開場白——申明作者的立場〉119期(1967.4)，頁16-18。
- 〈基督教與中國倫理思想(上)〉120期(1967.6)，頁10-15。
- 〈基督教與中國倫理思想(中)〉121期(1967.8)，頁2-6,8。
- 〈基督教與中國倫理思想(下)〉122期(1967.10)，頁2-7。
- 〈聖誕與東方〉123期(1967.12)，頁2-3。
- 〈基督教與明日中國〉123期(1967.12)，頁8-10

#### 15. 〈星島週報〉

- 〈引論中國文化的基本特徵〉1卷27期(1952.5.15)，頁2-3。

#### 16. 〈崇基學報〉

- 〈基督教與中國藝術思想〉6卷2期(1967.5)，頁140-164。

#### 17. 〈大專月刊〉

- 〈宗教與政治〉37期(1965.6)，頁2,10。
- 〈基督教與儒教〉42期(1966.1)，頁2-3。
- 〈基督教與中國倫理思想——讀何(世明)著「從基督教看中國孝道」書後〉43期(1966.2)，頁2-3。
- 〈基督教與道德〉44期(1966.4)，頁2-3。
- 〈基督教與科學〉45期(1966.5)，頁2-3。
- 〈十字架的福音〉46期(1966.6)，頁2-3。
- 〈道成肉身的我見〉47期(1966.7)，頁2-3。
- 〈何謂中華基督教〉48期(1966.10)，頁2-3。
- 〈中華基督教的神學〉49期(1966.11)，頁2-3。
- 〈怎樣做一個中國基督徒〉50期(1966.12)，頁2-3。
- 〈中國教會對基督教應有的貢獻〉51期(1967.1)，頁2-3。
- 〈孔子與耶穌〉54期(1967.5)，頁8-9。
- 〈忠恕與最大誠命〉55期(1967.7)，頁2-3。
- 〈中華基督教神學的幾個原則〉57期(1967.10)，頁2-4。



〈基督教與存在主義〉65期(1968.8)，頁2-4。

## 18. 〈景風〉

〈老子書中的基督教價值〉《景風》10期(1966.4)，頁11-17。

〈孔子與耶穌〉《景風》11期(1966.8)，頁19-25。

〈中華基督教神學的幾個原則〉《景風》12期(1966.12)，頁1-9。

〈忠恕與最大誠命〉《景風》13期(1967.3)，頁10-16。

〈基督教與中國宗教思想〉《景風》14期(1967.8)，頁1-33。

〈基督教與中國宗教思想(下)〉《景風》15期(1967.12)，頁1-36。

〈西方現代神學與中國固有思想〉《景風》26期(1970.9)，頁1-5。

〈中華基督教必是「入世而化世」〉《景風》27期(1970.12)，頁1-4。

〈孔子與周易〉《景風》34期(1972.9)，頁12-15。

〈我的一些未成熟的神學思想〉《景風》36期(1973.3)，頁1-11。

〈易學、數學與神學〉《景風》38期(1973.9)，頁5-8。

〈周易的宗教價值〉《景風》40期(1974.3)，頁1-6。

〈宣道學·人學與儒學〉《景風》41期(1974.6)，頁9-12。

〈中國的形上學與神學〉《景風》43期(1974.12)，頁30-33。

〈李著「基督教對中國傳統思想的看法」文章後〉《景風》43期(1974.12)，頁48-51。

## 19. 〈中國學生周報〉

〈香港的中國學生〉24期(1953.1.2)，版2。

〈自由教育之可貴〉145期(1955.7.1)，版2。

〈雙四的雙十節〉168/169期(1955.10.10)，版1。

## 20. 〈基督教周報〉

〈略談一般教會的使命〉1期(1964.8.30)，版1。

〈基督教與道德〉15期(1964.12.6)，版4。

〈生與死〉19期(1965.1.3)，版4。

〈懷念香港的基督教文字工作者〉48期(1965.8.1)，版3。

〈基督教週報所應鼓吹的〉53(1965.8.29)，版4。

〈介紹一位當代殉道的青年牧師〉67期(1965.12.5)，版3。

〈基督教教育與人文主義〉83期(1966.3.27)，版3。

〈福音書與論語〉97期(1966.7.3)，版3。

〈聖奧古斯丁與聖多默〉103期(1966.8.21)，版3。

〈和平與復和〉116期(1966.11.6)，版1-2。

〈耶穌基督的宗教〉145期(1967.6.4)，版3。

〈道成肉身論〉148期(1967.6.25)，版3。

〈道成肉身論〉149期(1967.7.2)，版3。

- 〈論基督的教會〉154期(1967.8.6)，版3。
- 〈基督教與西方思想(上)〉162期(1967.10.1)，版3。
- 〈基督教與西方思想(下)〉163期(1967.10.8)，版3。
- 〈從基督教看中國思想〉169期(1967.11.19)，版3。
- 〈從基督教看中國思想〉170期(1967.11.26)，版3。
- 〈挪亞和夏禹〉218期(1968.10.27)，版3。
- 〈讀「由歷史家之死想起」文章後〉248期(1969.5.25)，版3。
- 〈追思李兆強〉265期(1969.9.21)，版4。
- 〈從趙著「繫獄記」講起〉282期(1970.1.18)，版4。
- 〈你被饒恕了〉295期(1970.4.19)，版4。

## 21. 《嶺南學報》

- 〈道與邏各斯〉《嶺南學報》1卷4期(1930.9)，頁1-55。

## 22. 《文社月刊》

- 〈本色教會問題與基督教在中國之前途〉1卷4冊(1926.1)，頁30-31。

## 23. 《青年進步》

- 〈基督教新思潮與中國民族根本思想〉82冊(1925)，頁1-15。

## C. 有關對謝扶雅研究的著作（以時序排列）

- 黃期田。〈謝扶雅其人其事〉。《基督教週報》328期(1970.12.6)，版4。
- 子牧。〈謝扶雅教授思想初探之一：教會(本色化教會)〉。《基督教週報》410期(1972.7.2)，版4。
- 子牧。〈謝扶雅教授思想初探之二：社會(福音的社會性)〉。《基督教週報》413期(1972.7.23)，版4。
- 子牧。〈謝扶雅教授思想初探之三：倫理道德〉。《基督教週報》415期(1972.8.6)，版4。
- 子牧。〈謝扶雅教授思想初探之四：(一)宗教與哲學；(二)宗教與科學〉。《基督教週報》417期(1972.8.20)，版4,8。
- 子牧。〈謝扶雅教授思想初探之五：基督教與孔孟思想〉。《基督教週報》418期(1972.8.27)，版4。
- 子牧。〈謝扶雅教授思想初探之六：基督教與老莊思想〉。《基督教週報》421期(1972.9.17)，版4。
- 子牧。〈謝扶雅教授思想初探之七：基督教與墨子思想〉。《基督教週報》423期(1972.10.1)，版4,8。
- 子牧。〈謝扶雅教授思想初探之八：基督教與存在主義〉。《基督教週報》426期

(1972.10.22), 版 4,8。

子牧。〈謝扶雅教授思想初探之九：餘論〉。《基督教週報》427 期(1972.10.29)，版 4。

子牧。〈謝扶雅教授思想初探之九：結語〉。《基督教週報》429 期(1972.11.12)，版 4。

艾德華·薩依德(Edward Said)著，單德興譯。《知識分子論》。台北市：麥片出版股份有限公司，1997。

李景雄。〈本色神學——舊耕役抑新墾〉。《景風》40 期(1974 年春)，頁 7-15。

董芳苑。〈謝扶雅「過程神學」的探討〉。《神學論集》34 期(1977.12)，頁 517-534。

何世明。〈五十年代及六十年代一些本色神學工作〉。《景風》第 60 期(1979.10)，頁 9-17。

吳利明。〈從文化層面探討本色化問題〉。《文藝》第三期(1982.9)，頁 12-20。

黃展驥。《中庸與詭論：阿茂正傳》。香港：蝸牛叢書，1983。

龍靈光。《龍靈光文集》。香港：基道書樓，1984。

李湜源。〈「直探耶穌」——拜讀謝扶雅先生近作有感〉。《景風》84 期(1985.12)，頁 20-22。

吳汝林。《基督教與儒家思想的關係：徐松石與謝扶雅觀點的研究》。香港：香港中文大學神道學碩士論文，1987。(未刊論文)

許牧世。〈懷念謝扶雅先生〉。《文藝通訊》12 卷 5 期(1991.9)，頁 6。

何世明。〈對謝扶雅教授的追思與懷念〉。《文藝通訊》12 卷 6 期(1991.11)，頁 1-3。

李志剛。〈懷念謝扶雅教授〉。《基督教週報》1420 期(1991.11.10)，版 7。

何世明。〈對謝扶雅教授倫理觀的意見〉。《基督教週報》1421 期(1991.11.17)，版 7。

Pfischer, Lauren. "From Western Studies to Global Order: Reflections on the Writings of Xie Fu-ya." *Ching Feng* 34:4 (Dec 1991): 245-262.

黃梓洋。《基督教神學與中國文化思想》。高雄：信望愛書房，1991。

望舒。〈淺談謝扶雅「直探耶穌」基督學的人文色彩〉。《金陵神學誌》，復 14-15 期(海外版)1991.12，頁 101-110。

望舒。〈從密契通路悟入——淺談謝扶雅先生「密契」思想〉。《金陵神學誌》，復 16 期(海外版)1992.1，頁 65-73。

望舒。〈恂恂儒者話會通——謝扶雅先生思想試析之三〉。《金陵神學誌》，復 17 期(海外版)1992.2，頁 65-73。

郭書謙。〈「自辯子至電子」讀後〉。《文藝通訊》13 卷 5 期(1992.9)，頁 1-2。

郭書謙。〈謝扶雅教授的神學思想述評〉。《金陵神學誌》24-25 期(1995.12)，頁 79-81。

梁家麟。《徘徊於耶儒之間》。台北：宇宙光出版社，1997。

梁家麟。〈徘徊耶儒之間〉。《建道學刊》5 期(1996)，頁 203-239。

Wong, Yuk(王煜). "The Christianized Confucianism of Hsieh Fu-ya." *Chinese Culture* 38:4 (Dec 1997): 121-126.

吳梓明。〈基督教與中國文化之融和——謝扶雅先生對中西文化溝通的貢獻〉。載章開元，馬敏主編：《基督教與中國文化叢刊》，頁 132-146。武漢：湖北教育出版社，1999。

阮成國。《謝扶雅的本土神學理論》。香港：建道神學院神學碩士論文，2000。(未刊論文)

江日新。〈謝扶雅的中國本色神學及儒學詮釋：從宗教對話的律令來切磋〉。《鵝湖學誌》26 期(2001.6)，頁 127-157。

黃厚基。《既濟與未濟：探討謝扶雅晚期思想(1958-1991)和神學代模》。香港：香港中文大學崇基神學組神學碩士論文，2002。(未刊論文)

陳凱欣。〈基督教信仰與儒家思想的融合：以謝扶雅的基督教思想為個案研究〉。香港中國神學研究院神學碩士論文，2004.4。(未刊論文)

陳凱欣。〈謝扶雅的「唯中論/交依說」探析〉。《中宣文集》第 5 期(2005.1)，頁 177-201。

嚴錫禹。〈“基督徒君子”解〉。《金陵神學誌》64 期(2005.12)，頁 100-115。

何慶昌。〈處境神學：謝扶雅的本色化理解〉。載《基督教與中國社會文化：第二屆國際年青學者研討會論文集》，頁 117-140。香港：香港中文大學崇基學院宗教與中國社會研究中心，2006。

#### D. 其他參考資料（以作者姓氏次序排列）

##### 1. 中文參考資料

一夫。〈讀「基督教與中國」書後〉。《景風》8 期(1965.8)，頁 57-64。

王家英、尹寶珊。〈香港的族群認同狀況：一個探討性的研究〉。載入劉兆佳、尹寶珊、李明堃、黃紹倫編：《社會轉型與文化變貌》，頁 431-458。香港：香港中文大學亞太研究所，2001。

王道。〈讀後附言〉。《人生》10 卷 6 期(1955.9.1)，頁 10-11。

王道。〈讀後附言〉。《人生》15 卷 4 期(1958.1.11)，頁 22。

王道。〈談人生本位〉。《人生》17 卷 1 期(1958.11.16)，頁 29-31。

王道。〈人生本位與實際道德——謝扶雅先生「人生本位質疑」及「中華基督教」諸論讀後〉。《人生》17 卷 8 期(1959.3.1)，頁 2-10。

王道。〈關於儒教與宗教的若干問題〉。《人生》20 卷 7 期(1960.8.16)，頁 2,30-31。

王道。〈中共與中國文化〉。《人生》31 卷 4 期(1966.8.16)，頁 2-10。

王道。〈正視大陸紅色風暴的表裡因果〉。《人生》31 卷 6 期(1966.10.10)，頁 2-7。

王景慶。〈儒教是不是宗教？〉。《人生》33 卷 11/12 期(1969.6.1)，頁 19-22。

王廣武。《中國與海外華人》。香港：商務印書館，1994。



- 毛子水。〈試談文化問題〉。《祖國》15卷11期(1956.9.10)，頁6-8。
- 毛以亨。〈歌頌香港(中)〉。《自由人》295期(1953.12.30)，版3。
- 石治平。〈討論〉。《景風》第2期(1958.12)，頁12。
- 司馬璐。〈愛國的僑胞萬歲！爲中華民國四十三年元旦作〉。《自由人》296期(1954.1.1)，版7。
- 司馬璐。〈斷然唾棄〉。《自由人》747期(1958.5.3)，版1。
- 司徒焯正。《近代神學七大路線》。香港：證道出版社，1978。
- 本社。〈關於「中華基督教」〉。《景風》4期(1960.8)，頁2-3。
- 左舜生。〈要有勇氣認錯！〉。《聯合評論》第138號(1961.4.21)，版1。
- 牟宗三。〈上帝歸寂與人的呼喚〉。《人生》6卷11期(1953.12.21)，頁5-6。
- 牟宗三。〈人文主義與宗教〉。《人生》10卷1期(1955.5.16)，頁2-4。
- 牟宗三。〈略論道統、學統、政統〉。《人生》14卷4期(1957.7.1)，頁8-11。
- 牟宗三、徐復觀、張君勱、唐君毅。〈爲中國文化敬告世界人士宣言——我們對中國學術研究及中國文化與世界文化前途之共同認識〉。《民主評論》9卷1期(1958.1.1)，頁2-21。
- 牟宗三。〈作爲宗教的儒教〉。《人生》20卷1期(1960.5.16)，頁2-7。
- 牟宗三。〈儒家耶教與中西文化——接31頁謝扶雅先生來函〉。《人生》20卷3期(1960.6.16)，頁11-12。
- 牟宗三。〈有關中西文化會通的幾個問題〉。《祖國》35卷7期(1961.8.14)，頁6-9,20。
- 牟宗三。〈酬答澹思先生〉。《人生》26卷5期(1963.7.16)，頁13-17。
- 牟宗三。《時代與感受》。台北：鵝湖出版社，1984。
- 朱耀偉。〈引言〉。載入張美君、朱耀偉編：《香港文學@文化研究》，頁3-10。香港：牛津大學出版社，2002。
- 伍憲子。〈運用人權之商榷〉。《自由人》621期(1957.2.16)，版1。
- 伍憲子。〈由藏民抗暴說到大陸人心〉。《自由人》854期(1959.5.16)，版1。
- 伏堯。〈是誰挖了我們的祖墳？〉。《聯合評論》第34號(1959.4.10)，版3。
- 江桐莊。〈從動亂世局談宗教合一〉。《人生》21卷9期(1961.3.16)，頁23。
- 江日新。〈對話律令的可能性和基礎——當代一次儒耶對話的考察〉。載入劉述先主編，《當代儒學論集：挑戰與回應》，頁225-242。台北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，1995。
- 朱維煥。〈「執兩用中」〉。《人生》26卷3期(1963.6.16)，頁22-24。
- 余英時。〈五四運動的再檢討〉。《人生》7卷12期(1954.5.1)，頁3-4。
- 余英時。〈中國大學生的十字架〉。《大學生活》1卷2期(1955.5.18)，頁3-7。
- 余英時。〈釋「海外中華」〉。《祖國》42卷4期(1963.4.22)，頁4-6,18。
- 呂大樂。〈香港故事——「香港意識」的歷史發展〉。載入高承恕、陳介玄主編，《香港：文明的延續與斷裂》，頁1-16。台北：聯經出版事業公司，1997。
- 呂漢奎。〈人文學者三周年〉。《人生》9卷1期(1954.11.16)，頁11。

- 李兆強。〈信仰與文化〉。《景風》第2期(1958.12)，頁3-8。
- 李志剛。〈中華基督教青年會提倡「人格救國」及其反響〉載入李志剛編：《基督教與近代中國文化論文集(三)》。台北：基督教宇宙光傳播中心，1998，頁63-88。
- 李志剛。〈五十年來香港基督教會事工的發展〉。《山道期刊》11期(2003)，頁145-158。
- 李景雄。〈與謝扶雅和胡簪雲兩先生商榷基督教對中國傳統思想的看法〉。《景風》42期(1974.9)，頁46-52。
- 李景雄。〈從範式轉移的神學議題觀照漢語神學的演變〉。《基督教中國宗教文化研究社通訊》11期(2006.3)，頁1-10。
- 李達生。〈中國傳統文化果真全無價值嗎？(下)〉。《祖國》25卷11期(1959.3.18)，頁9-13。
- 李達生。〈略論國家多難時國人的義務〉。《祖國》35卷6期(1961.8.7)，頁6-11。
- 李達生。〈談談有關中國現代化的問題〉。《大學生活》7卷21期(1962.3.16)，頁4-8。
- 李達生。〈國人何以不應宗基督教〉。《大學生活》8卷11期(1962.10.16)，頁17-27。
- 李達生。〈國人何以不應宗基督教(中)〉。《大學生活》8卷12期(1962.11.1)，頁18-23。
- 李達生。〈國人何以不應宗基督教(下)〉。《大學生活》133期(1962.11.16)，頁21-28。
- 李達生。〈人的失落〉。《祖國》42卷7期(1963.5.13)，頁4-9。
- 李璜。〈爲了中華民國〉。《聯合評論》第44號(1959.6.19)，版2。
- 李璜。〈強調中國文化並不足以反共抗俄——兼論台北近來中西文化之爭〉。《祖國》37卷4期(1961.1.22)，頁5-7,封底。
- 李璜。〈花果飄零與政治風雨〉。《祖國》35卷8期(1961.8.21)，頁8-10。
- 李璜。〈強調中國文化並不足以反共抗俄〉。《祖國》37卷4期(1962.1.22)，頁5-7,封底。
- 李璜。〈毛澤東的死症——泛權力主義〉。《聯合評論》第205號(1962.8.10)，版1。
- 李璜。〈宗教的容忍與政治的容忍〉。《聯合評論》253期(1963.7.19)，版3。
- 李璜。〈談話民主自治〉。《聯合評論》第268號(1963.11.1)，版2。
- 李澤厚。《中國現代思想史論》。北京：東方出版社，1987。
- 余達心。〈香港神學教育四十年簡述〉。《中國神學研究院期刊》25期(1998.7)，頁103-129。
- 余震。〈中國文化是否有恆久的價值？〉。《祖國》40卷7期(1962.11.12)，頁13-14。
- 何人山(高億)。〈政治邊緣看祈禱〉。《人生》21卷9期(1961.3.16)，頁19-22。
- 何世明。〈管窺五十及六十年代本色神學工作〉。載入何世明，《基督教本色神學叢談》，頁40-56。香港：基督教文藝出版社，1987。
- 何世明。〈對謝扶雅教授的追思與懷念〉。《文藝通訊》(1991.11)，頁2。
- 何慶昌、賴品超。〈流離中的本色神學——一個對謝扶雅的研究〉發表於香港浸

- 會大學近代史研究中心暨建道神學院基督教與中國文化研究中心舉辦「第四屆近代中國基督教史研討會——近代中國基督教本色化的歷史回顧」學術會議。香港：香港浸會大學，2005年6月17日。
- 杜維明。〈儒家的新考驗〉。《人生》31卷8期(1966.12.16)，頁3-7。
- 杜維明。〈從中國思想研究看台灣——向國內的大專教育進一言〉。《人生》32卷5期(1967.9.10)，頁31-33。
- 杜維明。〈現代中國知識分子的認同問題〉。《大學生活》(新)2卷12期(1967.12.15)，頁9-10,13。
- 邢福增。《基督信仰與救國實踐：二十世紀前期的個案研究》。香港：建道神學院，1997。
- 邢福增。《願祢的國降臨——戰後香港「基督教新村」的個案研究》。香港：建道神學院基督教與中國文化研究中心，2000。
- 邢福增。《香港基督教史研究導論》。香港：建道神學院，2004。
- 周郁晞。〈討論〉。《景風》第2期(1958.12)，頁17。
- 周羣。〈宗教信仰與宗教真理(下)〉。《人生》15卷4期(1958.1.11)，頁15-21。
- 周羣。〈中國文化與宗教之大義辨微——讀謝扶雅先生「三祭感言」後給王道先生的一封信〉。《人生》18卷11期(1959.10.16)，頁12-19。
- 周羣振。〈有關中國哲學中主體性的問題〉。《人生》26卷6期(1963.8.1)，頁7-13。
- 周億夫編。《中國基督教神學論集》。香港：中國基督徒送書會，1974。
- 周蕾。《寫在家國以外》。香港：牛津大學出版社，1995。
- 林仰山。〈中國文化與將來〉。《自由人》537期(1956.4.25)，版3。
- 林語堂。〈從人文主義回到基督教信仰〉。《人生》19卷2期(1959.12.1)，頁12-13。
- 林甦。〈中共的「孔子評價」問題(上)〉。《祖國》40卷9期(1962.11.26)，頁9-14。
- 林甦。〈中共的「孔子評價」問題(中)〉。《祖國》40卷10期(1962.12.3)，頁8-11。
- 林甦。〈中共的「孔子評價」問題(下)〉。《祖國》40卷11期(1962.12.10)，頁11-16。
- 林慶彰。《明代經學研究論集》。台北：文史哲出版社，1994。
- 林慶彰。《清代經學研究論集》。台北：中央研究院中國文史哲研究所，2002。
- 孟戈。〈述天主教的大公會議(續)及所談中國傳統文化的「原始啓示」問題〉。《聯合評論》232期(1963.3.22)，版2。
- 易君左等。《中國文化講座》。台北：啓明，1961。
- 來論。〈「中國的神學」之醒覺〉。《景風》24期(1970.3)，頁74-76。
- 胡中元。〈道(語言)爲什麼要成爲肉身〉。《展望》82期(1963.10)，頁1-2,10。
- 胡中元。〈論上帝之愛並向謝扶雅先生請益〉。《展望》90期(1964.6)，頁24-25。
- 胡秋原。〈反共復國的心量〉。《人生》14卷11期(1957.10.10)，頁8-9。
- 胡簪雲。〈從胖子說起〉。《人生》9卷10期(1955.4.1)，頁4-5。
- 胡簪雲。〈人心中的冷戰〉。《人生》9卷11期(1955.4.16)，頁2-3。
- 胡簪雲。〈論宗教與道德〉。《人生》10卷4期(1955.7.1)，頁4-6。
- 胡簪雲。〈伴奏與助奏〉。《人生》10卷8期(1955.9.1)，頁2-4。

- 胡簪雲。〈從人性談到「不遷怒」〉。《人生》11卷7期(1956.2.16)，頁4-5。
- 胡簪雲。〈如何實現人生理想〉。《人生》11卷12期(1956.5.1)，頁8-11。
- 胡簪雲。〈宗教真理是否也是「共法」的商榷〉。《人生》14卷9期(1957.9.16)，頁6-9。
- 胡簪雲。〈念先師陳蓮波——我最難忘的人物〉。《人生》16卷2期(1958.6.1)，頁8-15。
- 胡簪雲。〈論深淺〉。《人生》16卷6期(1958.8.1)，頁2-5,27。
- 胡簪雲。〈舊約與新約〉。《景風》3期(1959.9)，頁29-32。
- 胡簪雲。〈論宗教的文質〉。《人生》21卷7/8期(1961.2.16)，頁2-7。
- 胡簪雲。〈「從基督教看中國孝道」讀後感〉。《展望》83/84期(1963.12)，頁11-14。
- 韋政通。〈中國三十年來文藝的回顧與前瞻〉。《民主評論》6卷1期(1955.1.1)，頁16-19。
- 韋正通。〈人生通訊：新儒學與重智精神〉。《人生》10卷5期(1955.7.16)，頁26。
- 韋正通。〈再談新儒學——「我對新儒學的若干意見」讀後〉。《人生》10卷8期(1955.9.1)，頁7-9。
- 韋政通。〈荀子基本精神的解析(下)〉。《人生》14卷3期(1957.6.1)，頁8-11。
- 韋政通。〈東方人文精神的再生〉。《人生》24卷10期(1962.10.1)，頁29-36。
- 范澎濤。〈承擔苦難，煥發國魂！——有感於「中華民族之花果飄零」〉。《大學生活》7卷14期(1961.12.1)，頁4-6,28-29。
- 范澎濤。〈兩派思潮的激蕩〉。《大學生活》7卷20期(1962.3.5)，頁4-7。
- 洗玉儀。〈社會組織與社會轉變〉。收入王賡武編《香港史新編》(上冊)，頁157-210。香港：三聯書店有限公司，1997。
- 紀理瑪(H. Kraemer)講，石治平譯。〈教會與人文主義〉。《景風》創刊號(1958.4)，頁20-23。
- 唐君毅。〈人文世界之內容——理想的世界(下篇)〉。《民主評論》1卷2期(1949.7.1)，頁5-11。
- 唐君毅。〈宗教精神與人類文化〉。《民主評論》1卷19期(1950.3.16)，頁2-8。
- 唐君毅。〈中國民主思想之建立〉。《自由人》95期(1952.1.30)，版1。
- 唐君毅。〈我對於說哲學與宗教之抉擇(上)——人文精神之重建後序兼答客問〉。《民主評論》5卷17期(1954.9.1)，頁2-5。
- 唐君毅。〈唐君毅先生覆牟宗三先生書〉。《人生》9卷1期(1954.11.16)，頁10-11。
- 唐君毅。〈華僑社會中的文教事業〉。《自由人》487期(1955.11.2)，版1-2。
- 唐君毅。〈致謝扶雅先生書〉。《人生》9卷11期(1955.4.16)，頁6。
- 唐君毅。〈宗教信仰而現代中國文化——論世界宗教的價值及其衝突之銷融儒家思想的宗教精神——上篇：世界宗教的價值及其衝突至銷融〉。《民主評論》7卷22期(1956.11.16)，頁2-12。
- 唐君毅。〈告新亞本屆畢業同學書〉。《人生》14卷6期(1957.8.1)，頁8-11。
- 唐君毅。〈致謝扶雅〉。(1958.8.18)收刊《唐君毅全集》26卷〔書簡〕(台北：學



生書店，1985），頁 24-25。

唐君毅。〈說中國民族之花果飄零——兼論保守之意義與價值，並敬告海外人士〉。《祖國》443 期(1961.7.3)，頁 5-12,17。

唐君毅。〈對於「建立世界六大宗教了解堂」之感想〉。《人生》25 卷 5/6 期(1963.1.20)，頁 42-45。

唐君毅。〈儒家之學與之樹立與宗教紛爭之根絕〉。《大學生活》9 卷 10 期(1963.10.1)，頁 5-25。

唐君毅。〈學術標準之外在化與花果飄零及靈根自植〉。《祖國》44 卷 4 期(1963.10.21)，頁 4-12,23。

孫肇稼。〈哲學與宗教〉。《人生》10 卷 10 期(1955.10.1)，頁 5-6。

徐復觀。〈三十年來中國的文化思想問題〉。《祖國》14 卷 11 期(1956.6.11)，頁 6-10。

徐復觀。〈一個中國人文主義者所了解的當前宗教(基督教)問題〉。《人生》23 卷 6/7 期(1962..2.1)，頁 10-13。

夏濤聲。〈香港人士看台灣〉。《自由人》703 期(1957.11.30)，版 1。

袁國慰。〈西方無神主義的悲劇〉。《大學生活》5 卷 7 期(1959.8.16)，頁 9-16。

殷海光。〈試論信仰與科學(上)〉。《大學生活》6 卷 21 期(1961.3.16)，頁 4-10。

殷海光。〈試論信仰與科學(下)〉。《大學生活》6 卷 21 期(1961.3.16)，頁 18-25。

殷懷遠。〈中國希望在那裏？〉。《聯合評論》300 期(1964.7.3)，版 2。

班納迪克·安德森(Benedict Anderson)、吳叡人譯。《想象的共同體：民族主義的起源與散播》。台北：時報文化出版企業股份有限公司，1999。

埃里克·霍布斯鮑姆(Eric J. Hobsbawm)著、李金梅譯。《民族與民族主義》。上海：上海人民出版社，2000。

陳代鏢。〈新時代與新儒學——答蕭立坤先生〉。《自由人》468 期(1955.8.27)，版 3。

陳竹安(J. R. Chandran)著，石治平譯。〈如何使基督教神學在亞洲本地化〉。《景風》3 期(1959.9)，頁 7-15。

陳伯莊。〈知識與信仰〉。《大學生活》6 卷 15 期(1960.12.16)，頁 4-8。

陳克文。〈中西文化問題之我見〉。《祖國》39 卷 12 期(1962.9.17)，頁 5-7。

陳昕、郭志坤主編。《香港全紀錄》(第一卷)。上海：人民出版社，1997。

陳昕、郭志坤主編。《香港全紀錄》(第二卷)。香港：中華書局，1998。

陳特。〈十年來的中國文化反省〉。《祖國》41 卷 1、2 期(1963.1.7)，頁 37-39。

陳特。〈中的分析——與謝扶雅先生討論「中國哲學的特質」書後〉。《人生》26 卷 5 期(1963.7.16)，頁 7-10。

陳癸焱。〈論猶太民族與中華民族之命運〉。《人生》18 卷 11 期(1959.10.16)，頁 20-22。

陳癸焱。〈論儒耶對人及罪惡問題的教義〉。《人生》22 卷 10 期(1961.10.1)，頁 5-11,21。

陳啓祥：〈香港本上文化的建立和電視的角色〉載入洗玉儀編：《香港文化與社

- 會》，頁 80-88。香港：香港大學亞洲研究中心，1998。
- 陳榮捷。〈西方對於儒學之研究——(1963)十一月八日在香港東方人文學會演講詞〉。《人生》27 卷 5 期(1964.1.16)，頁 2-5。
- 陳嘉聲。〈我對基督教的認識——讀「國人何以不應宗基督教」〉。《大學生活》8 卷 17 期(1963.1.16)，頁 19-26,35。
- 唯一。〈青年與時代主流〉。《人生》1 卷 8 期(1951.5.1)，頁 14-15。
- 梁宜生。〈中文應該成爲香港官方語言嗎？〉。《人生》32 卷 9/10 期(1968.2.16)，頁 19-21。
- 梁家麟。《福音與麵包——基督教在五十年代的調景嶺》。香港：建道神學院基督教與中國文化研究中心，2000。
- 梁寒操。〈人生與基督教〉。《人生》2 卷 11/12 期(1952.1.1)，頁 2-5。
- 梁寒操。〈與謝扶雅談中國語文教學〉。《人生雜誌》21 卷 2 期(1960.12.1)，頁 21-23。
- 梁寒操。〈宗教與科學須同流並進——在宗教文化友誼會講〉。《人生》34 卷 1/2 期(1970.9.28)，頁 17-20。
- 郭乃弘。《我在這裏，請差遣我：香港教會與社會的發展》。香港：基督教文藝出版社，2005。
- 郭沫若。《奴隸制時代》。上海：新文藝出版社，1952。
- 曹新銘等。《中華基督教神學論叢》。香港：中華基督徒送書會，1974。
- 麥格夫(Alister. M)著，趙崇明譯。《歷史神學》。香港：天道書樓，2002。
- 麥倫寶(Muilenburg. J.)講，宗文社譯。〈舊約與教會〉。《景風》3 期(1959.9)，頁 20-28。
- 許牧世。〈美國教會與承認中共問題〉。《海外論壇》1 卷 5 期(1960.5.1)，頁 10-13。
- 許牧世。〈美國大選中的宗教問題〉。《海外論壇》1 卷 9 期(1960.9.1)，頁 2-4。
- 許牧世。〈關於美國的「國家目標」〉。《海外論壇》1 卷 11 期(1960.11.1)，頁 9-11。
- 許牧世。〈美國大選的綜合報導和分析〉。《海外論壇》1 卷 12 期(1960.12.1)，頁 11-13。
- 許牧世。〈談紐約時報〉。《海外論壇》2 卷 2 期(1961.2.1)，頁 11-14。
- 許冠三。〈「胡黨」「反胡黨」及有關中國文化問題之爭論(上)〉。《大學生活》7 卷 22 期(1962.4.1)，頁 4-9。
- 章肖生。〈歧義、含混、曖昧的文化「游談」——評「教授、學者文化座談會」〉。《大學生活》8 卷 3 期(1962.6.16)，頁 20-25,39。
- 尉心園。〈面對現實，求取真理——中國知識分子的態度商榷〉。《祖國》39 卷 3 期(1962.7.16)，頁 15-16。
- 畢浮。〈論「中華基督教」〉。《景風》4 期(1960.8)，頁 3-6。
- 賈保羅。〈如何評價這一宣言？〉。《景風》第 2 期(1958.12)，頁 8-11。
- 賈保羅。〈儒家在適應現代社會中之幾種現象〉。《景風》第 2 期(1958.12)，頁 18-22。
- 賈保羅。〈胡簪雲先生大作讀後感〉。《景風》3 期(1959.9)，頁 33-37。

- 賈保羅。〈漫筆孝道——何世明牧師〉：「從基督教看中國孝道」讀後。《景風》7期(1964.4)，頁 47-50。
- 勞思光。〈中國文化之未來與儒學精神之重建〉。《民主評論》3 卷 22 期(1952.11.1)，頁 10-13，16-17。
- 勞思光。〈論中國文化改造的途徑——寄范澎濤先生書〉。《祖國》13 卷 2 期(1956.1.9)，頁 6-10。
- 勞思光。〈人性之幻想——「歷史之懲罰」第四章〉。《祖國》36 卷 11 期(1961.12.11)，頁 5-12,封底。
- 勞思光。〈中國知識分子之幻想——「歷史之懲罰」第五章〉。《祖國》37 卷 1 期(1962.1.1)，頁 5-11,24。
- 勞思光。〈欺詐之懲罰與現代人類之苦難——「歷史之懲罰」第十二章〉。《祖國》39 卷 11 期(1962.9.10)，頁 5-9,封底。
- 項達。〈關於上帝問題之種種〉。《人生》10 卷 6 期(1955.9.1)，頁 8-10。
- 黃玉明。〈五、六十年代香港教會社會事工概念的轉化和承擔〉。《建道學刊》15 (2001)，頁 393-430。
- 黃仲鳴。《香港三及第文化流變史》。香港：香港作家協會，2002。
- 黃紹倫著，程美寶譯。〈精英遷移〉。載入程美寶，趙雨樂編：《香港史研究論著選輯》，頁 324-352。香港：香港公開大學出版社，1999。
- 黃媽梨。〈中國思想文化研究在香港〉。收載周佳榮，劉詠聰主編，《當代香港史學研究》，頁 59-74。香港：三聯書店(香港)有限公司，1994。
- 張丕介。〈飄零篇——「粉筆生涯二十年」之五〉。《民主評論》7 卷 2 期(1956.1.16)，頁 10-14。
- 張西平、卓新平編。《本色之探——20 世紀中國基督教文化學術論集》。北京：中國廣播電視出版社，1999。
- 張忠絨。〈中國為什麼沒有民主？(上)〉。《聯合評論》第 159 號(1961.9.15)，版 2。
- 張忠絨。〈中國為什麼沒有民主？(下)〉。《聯合評論》第 160 號(1961.9.22)，版 2。
- 張忠絨。〈答謝扶雅、孫寶剛二先生論民主(上)〉。《聯合評論》190 期(1962.4.27)，版 2。
- 張忠絨。〈答謝扶雅、孫寶剛二先生論民主(中)〉。《聯合評論》191 期(1962.5.4)，版 2。
- 張忠絨。〈答謝扶雅、孫寶剛二先生論民主(下)〉。《聯合評論》192 期(1962.5.11)，版 2。
- 張美保。〈流徙與家國想像——五、六十年代香港文學中的國族認同〉。載入張美保、朱耀偉編《香港文學@文化研究》，頁 30-39。香港：牛津出版社，2002。
- 張康。〈中西文化交流的問題〉。《人生》26 卷 4 期(1963.7.1)，頁 11-17。
- 張詠梅：《邊緣與中心——論香江左翼小說中的「香港」(1950-67)》。香港：天地圖書有限公司，2003。

- 張瀨，林鎮國譯。〈新儒家與當代中國的思想危機〉。載入張瀨編，《張瀨自選集》頁 83-108。上海：上海教育出版社，2002。
- 雅斯。〈從孔子到胡適——不是從胡適到孔子〉。《自由人》747 期(1958.5.3)，版 1。
- 彭習庸。〈現代儒學與宗教〉。《景風》第 6 期(1962.10)，頁 20-24。  
〈欲加之罪，何患無詞——內政部無理撤消本刊內銷登記〉。《大學生活》8 卷 11 期(1962.10.16)，頁 3-4。
- 彭習庸。〈中西文化的匯通——何世明牧師著：「從基督教看中國孝道」讀後〉。《景風》7 期(1964.4)，頁 51-52。
- 楊永乾。〈彭地對中共的認識〉。《人生》31 卷 4 期(1966.8.16)，頁 11。
- 楊健民。〈調景嶺上的難胞〉。《人生》2 卷 10 期(1951.12.16)，頁 20-21。
- 楊懋春。〈中國文化是活抑死的問題〉。《祖國》22 卷 7 期(1958.5.12)，頁 6-9,18。
- 楊懋春。〈論人倫關係〉。《祖國》40 卷 11 期(1962.12.10)，頁 5-10。
- 鄔賢立。〈討論〉。《景風》第 2 期(1958.12)，頁 13。
- 褚良才、楊柳。〈從儒家經典到天主教教義——解釋嚴謨《帝天考》如何為“上帝”正名〉。載入李熾昌主編，《文本實踐與身分辨識：中國基督徒知識分子的中文著述(1583-1949)》，頁 183-201。上海：上海古籍出版社，2005。
- 葛量洪(Grantham, Alexander)。《九龍及荃灣暴動報告書》。香港：政府印務，1956。
- 劉小楓。《漢語神學與歷史哲學》。香港：漢語基督教文化研究所，2000。
- 劉蘭生。〈祖國最需要你時候〉。《祖國》25 卷 11 期(1959.3.16)，頁 6-8。
- 錢穆。〈謝母萬太夫人墓碑〉。《人生》13 卷 12 期(1957.5.1)，頁 26。
- 錢穆。〈人生三路向〉。《民主評論》1 卷 1 期(1949.6.16)，頁 9-11。
- 錢穆。《國史大綱》。台北：國立編譯館，1952。
- 黎慧源。〈中國現代化如何可能的問題〉。《祖國》35 卷 12 期(1961.9.18)，頁 5-8。
- 黎慧源。〈民族復興運動的起步工作——從一束怪誕的現象說起〉。《祖國》36 卷 5 期(1961.10.30)，頁 6-10。
- 鄭宏泰、黃紹倫。《香港身份証透視》。香港：三聯書店(香港)有限公司，2004。
- 鄭宗義。〈判斷與會通：論當代新儒家與基督教的對話〉載入賴品超、李景雄編：《耶儒對話新里程》，頁 323-347。香港：崇基學院宗教與中國社會研究中心，2001。
- 鄭樹深、黃維樑、盧瑋鑾編著。《早期香港新文學資料選(1927-1941)》。香港：天地圖書有限公司，1998。
- 鄭樹深、黃維樑、盧瑋鑾編著。《早期香港新文學作品選(1927-1941)》。香港：天地圖書有限公司，1998。
- 鄭樹森、黃繼持、盧瑋鑾編。《國共內戰時期香港本地與南來文人作品選(上冊)》。香港：天地圖書有限公司，1999。
- 鄭樹森、黃繼持、盧瑋鑾編。《國共內戰時期香港本地與南來文人作品選(下冊)》。香港：天地圖書有限公司，1999。



- 鄭樹森、黃繼持、盧瑋鑾編。《國共內戰時期香港文學資料選(一九四五——一九四九)》。香港：天地圖書有限公司，1999。
- 鄭學稼。〈自由與自由主義者〉。《民主評論》1卷4期(1949.8.1)，頁10-12。
- 蔡丹治。〈傳統·現代〉。《人生》33卷2期(1968.6.16)，頁29-30。
- 編者。〈人生通訊〉。《人生》17卷8期(1959.3.1)，頁36-37。
- 編者。〈「舊約與新約」按頭語〉。《景風》3期(1959.9)，頁20。
- 潘毅、余麗文。〈引言〉。載入潘毅、余麗文編，《書寫城市：香港的身分與文化》，頁2-5。香港：香港牛津大學出版社，2003。
- 盧一釗。〈基督徒對當前問題的態度〉。《人生》2卷5期(1951.9.25)，頁6-8。
- 盧瑋鑾編。《香港的憂鬱——文人筆下的香港(1925-1941)》。香港：華風書局，1983。
- 盧瑋鑾。《香港文縱——內地作家南來及其文化活動》。香港：華漢文化事業公司，1987。
- 盧龍光。〈香港基督教宣教歷史的回顧與反思(1949-1985)〉。載於盧龍光：《香港基督教使命和身份尋索的歷史回顧》，頁9-48。香港：基督教中國宗教文化研究社，2002。
- 衛聚賢。〈鍾馗食鬼(獨幕劇)〉。《人生》1卷11期(1951.6.16)，頁16-18。
- 薛保綸。〈我對良知賞罰善惡的看法〉。《人生》9卷7期(1955.2.16)，頁7-9。
- 簡又文。〈討論〉。《景風》第2期(1958.12)，頁17。
- 謝尹振雄。《我生與神蹟》。香港：基督教文藝出版社，1975。
- 謝康。〈五四運動四十年——四十年動亂的中國中進步成績總結算〉。《祖國》26卷5期(1959..5.4)，頁11-14。
- 謝劍。〈文化認同、族群認同與民(國)族主義：以中國的多元性為例〉。載入劉青峰編，《民族主義與中國現代化》，頁159-175。香港：中文大學出版社，1994。
- 瞿荊洲。〈以色列復國建國的教訓〉。《中華雜誌》1卷2期(1963.9.16)，頁14-15,10。
- 薩依德(Said, Edward W.)著，薇思瓦納珊編、單德興譯。《權力政治與文化：薩依德訪談集》。台北市：麥田出版，2005。
- 羅聯絡。〈人生通訊——談天人合德〉。《人生》17卷1期(1958.11.16)，頁28。
- 顧翊羣。〈論學書簡〉。《人生》21卷1期(1960.11.16)，頁28-29。
- 顧詠余。〈讀「中國文化與世界」以後〉。《自由人》780期(1958.8.27)，版2。
- 〈社論：讓我們發出光和熱〉。《祖國》26卷2期(1959.4.13)，頁3-4。
- 〈香港是難民庇護所，對工業有極大貢獻〉。《自由人》379期(1954.10.20)，版3。
- 〈討論〉。《景風》4期(1960.8)，頁6-10。
- 〈編後記〉。《道風》19期(1968.12.1)，頁42-43。
- 〈聰明商人決不相當，香港不做大陸生意〉。《自由人》373期(1954.9.29)，版3。

## 2. 英文參考資料 (以作者姓名字母先後排列)

- Ang, Ien. *On not Speaking Chinese: Living between Asia and the West*. London; New York: Routledge, 2001.
- Anonymous. "The Madras Consultation 1-4 April 1957." *Quarterly Notes on Christianity and Chinese Religion*, Series 1, no.1 (March 1957): 2-4.
- Barker, Chris. *Cultural Studies: Theory and Practice*. London: Sage Publication, 2003.
- Beaver, Pierce. "Comment on 'Chinese Christianity'." *Quarterly Notes on Christianity and Chinese Religion*, Series 3, no.3/4 (Dec 1959):1-12.
- Bevans, Stephen B. *Models of Contextual Theology*. Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 1992, 2002. (Rev. and expanded ed.)
- Bradley, Harriet. *Fractured Identities: Changing Patterns of Inequality*. Cambridge, Mass: Polity Press, 1996.
- Brah, Avtar. *Cartographies of Diaspora: Contesting Identities*. London; New York: Routledge, 1996.
- Butler, Kim D. "Defining Diaspora, Refining a Discourse." *Diaspora* 10:2(2001):189-219.
- Chow, Rey. "Introduction: On Chineseness as Theoretical Problem." *Boundary 2* 25:3 (Fall 1998): 1-24.
- Clifford, James. "Diasporas." *Cultural Anthropology* 9(1994): 302-338.
- Cohen, Robin. "Diasporas and the Nation-State: From Victims to Challengers." *International Affairs* 72:3(1996): 507-520.
- Cressy, Earl Herbert. *City Churches in Hong Kong; with a Supplementary Survey of all Churches in the Colony*, Hong Kong: privately published, 1956.
- Cressy, Earl Herbert and Noren, Loren E. *Urban Church Growth in Hong Kong, 1955-1958: Second Hong Kong Study*. Hong Kong: privately published, 1960.
- Cushman, Jennifer & Wang gungwu ed., *Changing Identities of the Southeast Asian Chinese Since World War II*. Hong Kong: Hong Kong University Press, 1988.
- Editor. "Note." *Quarterly Notes on Christianity and Chinese Religion* Series 1, no.1 (March 1957):1-2.
- Editor. "Christian Faith and Chinese Culture." *Quarterly Notes on Christianity and Chinese Religion*, Series 2, no.3 (Oct 1957):1-13.
- Editor. "Comments and Questions Regarding the Manifesto." *Quarterly Notes on Christianity and Chinese Religion*, Series 2, no.2 (May 1958): 20-21.
- Editor. "Editorial's Notes" *Quarterly Notes on Christianity and Chinese Religion*, Series 3, no.2 (August 1959): 8.
- Editor. "Are Faith and Culture Identical" *Quarterly Notes on Christianity and Chinese*

- Religion*, Series 4, no.3 (Oct 1960): 4-10.
- Faure, David ed. *Society*, Hong Kong: Hong Kong University Press, 1997.
- Gellner, Ernest. *Nations and Nationalism*. Oxford: Blackwell, 1983.
- Grant, Jonathan S. "Cultural Formation in Postwar Hong Kong." In *Hong Kong reintegrating with China: Political, Cultural and Social Dimensions*, edited by Lee Pui-tak, 159-180. Hong Kong : University of Hong Kong, 2001.
- Gudykunst, William B. *Bridging Differences: Effective Intergroup Communication*. Thousand Oaks, Calif.: Sage Publications, 2004.
- Gupta, Akhil. and Ferguson, James. "Beyond 'Culture': Space, Identity, and the Politics of Difference." In *The Anthropology of Globalization: A Reader*, edited by J Inda and R Rosaldo, 65-82. Malden: Blackwell, 2002.
- Hall, Stuart. "Cultural Identity and Diaspora." In *Identity: Community, Culture, Difference*, edited by Jonathan Rutherford, 222-237. London: Lawrence & Wishart, 1990.
- Hall, Stuart. "Old and New Identities, Old and New Ethnicities." In *Culture, Globalization, and the World System*, edited by Anthony D. King, 41-68. London: Macmillan, 1991.
- Hambro, Edvard. *The Problem of Chinese Refugees in Hong Kong*. Leyden: A. W. Sijthoff, 1955.
- Kramers, R. P. "Chinese Voices on the Restoration of a Chinese Faith." *Quarterly Notes on Christianity and Chinese Religion*, Series 1, no.3 (Sept 1957): 5-9.
- Kramers, R. P. "Comments on Mr. Hu's Article." *Quarterly Notes on Christianity and Chinese Religion* Series 3, no.2 (August 1959):11-14.
- Kramers, R. P. "Chinese Christianity." *Quarterly Notes on Christianity and Chinese Religion* Series 3, no.3/4 (Dec 1959): 1-5.
- Kramers, R. P. (trans). "A Manifesto to the World on Behalf of Chinese Culture" in *Quarterly Notes of Christianity and Chinese Religion Culture* Series 2, no.2 (May 1958): 1-20.
- Ku, Agnes. "Immigration policies, Discourses, and the Politics of Local Belonging in Hong Kong (1950-1980)." *Modern China* 30:3 (July 2004): 326-360.
- Lai, Pan-chiu. "Chinese Culture and the Development of Chinese Christian Theology." *Studies in World Christianity* 7:2(2001): 219-240.
- Lee, Peter K. H. "Preparation for Christian-Confucian Encounter: the Protestant Story." In *Confucian-Christian Encounters in Historical and Contemporary Perspective*, edited by Peter K. H. Lee, 10- 28. Lewiston, N.Y.: E. Mellen Press, 1991.
- Lee, Ou-fan Leo. "On the Margins of the Chinese Discourse." In *The Living Tree: The changing meaning of being Chinese Today*, edited by Tu wei-ming, 221-244. Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1994.

- Leung, Beatrice. and Chan, Shun-hing. *Changing Church and State Relations in Hong Kong*. Hong Kong: Hong Kong University Press, 2003.
- Leung, Wai-han. *Chinese Migration in Germany : Making Home in Transnational Space*. Frankfurt am Main: IKO - Verlag für Interkulturelle Kommunikation, 2004.
- Lim, Linda Y. C. and Gosling, L. A. Peter ed., *The Chinese in Southeast Asia II: Identity, Culture and Politics*. Singapore: Maruzen Asia Pte, Ltd., 1983.
- Liu, Hong. Ed. *The Chinese Overseas*. Vol.1. London; New York: Routledge, 2006.
- Mou, Tseng-sun, R. P. Kramers tran., "Confucianism as a religion" in *Quarterly Notes on Christianity and Chinese Religion*, Series 4, no.2 (July 1960): 1-12.
- Niehubr, Richard. *Christ and Culture*, New York: Harper and Row, 1951.
- Noren, Loren E. *Urban Church Growth in Hong Kong, 1958-1962: Third Hong Kong Study*. Hong Kong: privately published, 1963?
- Safran, William. "Diaspora in Modern Societies: Myths of Homeland and Return." *Diaspora* 1:1 (1991): 83-99.
- Schreiter, Robert J. *Constructing Local Theologies*. London: SCM Press, 1985.
- Sheffer, Gabriel. "A New Field of Study: Modern Diasporas in International Politics." In *Modern Diasporas in International Politics*, edited by Gabriel Sheffer, 1-15. London: Croom Helm, 1986.
- Shuval, Judith T. "Diaspora Migration: Definitional Ambiguities and Theoretical Paradigm." *International Migration* 38:5(2000): 41-55.
- Siu, Helen F. "Cultural Identity and the Politics of Difference in South China." *Daedalus* 122:2 (Spring 1993): 19-43.
- Smith, Anthony D. *Nationalism: Theory, Ideology, History*. Malden, MA: Blackwell, 2001.
- Siu, Paul C. P. "The Sojourner." *American Journal of Sociology*, 58:1(1952): 34-44.
- Tan, Chee Beng. "Comment on 'Ethnic Chinese in Southeast Asia: Overseas Chinese, Chinese Overseas or Southeast Asians?'" In *Ethnic Chinese as Southeast Asians*, edited by Leo Suryadinata, 25-32. Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, 1997.
- Tan, Chee-Beng. "Nation-Building and Being Chinese in a Southeast Asian State: Malaysia." In *Changing Identities of the Southeast Asian Chinese Since World War II*, edited by Jennifer Cushman & Wang gungwu, 139-164. Hong Kong: Hong Kong University Press, 1988.
- Tan, Chee-Beng. "People of Chinese Descent: Language, Nationality and Identity." In *The Chinese Diaspora: Selected Essays*, vol.1, edited by Wang Ling-chi & Wang Gungwu, 29-48. Singapore: Times Academic Press, 1998.
- Tan, Chee-Beng. "Chinese in Southeast Asia and Identities in a Changing Global Context." In *Chinese Populations in Contemporary Southeast Asian*



- Societies : Identities, Interdependence and International Influence*, edited by M. Jocelyn Armstrong, R. Warwick Armstrong, Kent Mulliner, 210-236. Richmond: Curzon, 2001.
- Tololyan, Khachig. "The Nation-State and Its Others: In Lieu of a Preface." *Diaspora* 1:1(1991):5-7.
- Tololyan, Khachig "Rethinking Diaspora(s): Stateless Power in the Transnational Moment." *Diaspora* 5:1(1996): 3-36.
- Tu, wei-ming ed., *The Living Tree: The changing meaning of being Chinese Today*. Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1994.
- Vertovec, Steven. "Three Meanings of 'Diaspora,' Exemplified among South Asian Religions." *Diaspora* 6:3 (1997): 277-299.
- Vertovec, Steven and Robin Cohen. (Ed) *Migration, Diasporas and Transnationalism*. Northampton, Mass.: Edward Elgar, 1999.
- Wang, Gungwu. "The Study of Chinese Identities in Southeast Asia." In *Changing Identities of the Southeast Asian Chinese since World War II*, edited by Jennifer Cushman & Wang gungwu, 1-22. Hong Kong: Hong Kong University Press, 1988.
- Weeks, Jeffrey. "The Value of Difference." In *Identity: Community, Culture, Difference*, edited by Jonathan Rutherford, 88-100. London: Lawrence & Wishart Limited, 1990.
- Wong, man-kong. "The China Factor and Protestant Christianity in Hong Kong: Reflections from Historical Perspectives." *Studies of World Christianity* 8:1(2002): 115-137.
- Yang, Philip Q. "The 'Sojourner Hypothesis' Revisited." *Disapora* 9:2(2000): 235-258.
- Ying, Fuk-tsang and Lai, Pan-chiu. "Diasporic Chinese Communities and Protestantism in Hong Kong During the 1950s.' *Studies in World Christianity*, 10.1(2004):136-153.

### 3. 網上資料

<http://www.phys.vt.edu/people/zia.html> (2006.4.23)

A Sample of the *Separate* Page  
for Final Version of Thesis  
(Chinese)

論文評審委員會

XXX 教授 (主席)  
XXX 教授 (論文導師)  
XXX 教授 (委員)  
XXX 教授 (校外委員)